٤٠

قال النبي عليه السلام

لا ترفعوا اقدامكم الى من لا يرعون اقدامكم

٤٠

قال النبي عليه السلام

لا ترفعوا اقدامكم الى من لا يرعون اقدامكم

جمهوری اسلامی ایران
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
شماره ثبت کتاب ۲۱۰۹۲۳
کتاب التوضیح فی حل غوامض التنقیح
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۵۳۹) ازکتب اهدائی: کریم زاده

۵۳۹
۲۱۰۹۲۳

ويكفيك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان

بسم الله الرحمن الرحيم • على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العباء توسلي • حامداً لله تعالى اولاً وثانيا • ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد واله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف كتاب تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتنويعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ احد من فرسان العلم الى هذا الامد جعلته خدمة لملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيت الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الكفر والطغيان واهتز بخدمته شعائر المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء ماحي مراسم الحنيفية النقية البيضاء

غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايدي المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه وشيد باوتاد الخلود اطناب عزه وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طرق الدين القويم منارا فاختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجب التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرايف القابه فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخارفهم فضلا عن ان اذكر في الكتب الشريفة شيئا من اساميهم وصفاتهم وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله مسئول ان يعصمني عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر ومحامد لاصولها ومتشابه الشرع الماء ولفروعها قبول المقبول غاية القبول الاولى الصباء على ان يجعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما ابتغاه قوت اليه من العلم بالاسرار التي اودعها

فيها ولم يظهر احد من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين
منصة العروس مكان يقع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدرات
كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى اله واصحابه
اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين و
وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم بها القائس
الحكم فى المقيس وبالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم
هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم
ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها
وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان
على مباحثة الاصول اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان
من اقبل على شىء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الائمة
العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب
جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض
نكته فى دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم
عن مواقع الحاظه اولا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه
غيران ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اى طلبت تبيين
مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة

مبا

مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروق الاعجاز لختار
فى الاعجاز العروق وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر
اختار فى العروق لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما
السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته
بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله
خالصا لوجه الله الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اى هذا اصول
الفقه او اصول الفقه ما هى فيعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى
وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد
وقد عرفه فى المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات
الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا كتبنا نشاء من امور هى
اجزاؤه باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس
والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شىء وضع و يشترط
لكان التعريف الطرد اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى
كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه حيوان ماش
لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمى اى تبيين ان لفظ الاصل لاى شىء وضع فالتعريف

الذى ذكره فى المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية
والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشروط كادوات
الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء
لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد
اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابى حنيفة رحمه الله
فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد و
قوله ما لها وما عليها اى ما تنتفع به النفس وما
تتضرر به فى الاخرة كما فى قوله تعالى لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد
بهما الثواب والعقاب فاعلم
ان ما ياتى به المكلف اما

واجب او مندوب او مباح او مكروه

كراهة تنزيه او مكروه كراهة

تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف

الفعل

الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل صارت اثنى عشر فصارت فعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما
يعاقب عليه والمباح لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل فى شىء من القسمين
ولئن اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما و
ترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه وعليه التسعة الباقية
يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه ولئن اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه
ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه
ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك
الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقى فعل الحرام وترك الواجب والمكروه تحريما
خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم
عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون
بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
هى علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت
عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد
ابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على
العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثمه

ويعاقب فعل الحرام فعل المكروه ترك الواجب تحريما
يثاب فعل الواجب فعل المندوب
لا يعاقب ترك الحرام ترك المندوب فعل المندوب ترك المباح ترك المكروه تنزيها
فعل الواجب ترك المكروه تحريما فعل المباح فعل مكروه تنزيها
لا يثاب ولا يعاقب فعل المباح ترك الحرام ترك المكروه تنزيها

سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر
الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه فان اريد
الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي
يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة ولئن اريد الثاني فقوله
بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله المتعلق اه فالحكم بهذا المعنى
قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي
خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ونفس وجوب تصديق النبي عم ونحو
هما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما علمي فقوله
العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع
حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها
المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد للمقلد
المقلد وان كان دليلا لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب
على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ومما عرف الفقه بالعلم بالاحكام
الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى
هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو
خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي الطلب
وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك

جازما

جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض او الوضع
ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما لنعلم ان الخطاب
نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب وذلك
شرط كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرطها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي
وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء
او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب
الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم
الوضعي تعلق شيء بشيء اخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما
للاخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي هكذا وبعض
المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد
امر الى اخر والفقهاء يطلقون على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما
شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية ورد عليه
اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي
لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود ثم
بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه
وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع
انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة
لا يتصور واما في غيرهما فان تعلق الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء
الولي حكم اخر مرتب على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة

بافعاله فينبغي ان يقال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس لان الخطاب
هنا الان يقال اعلم ان الحصاد قد يقع ظرفا نحو اتيك طلوع الشمس
اي وقت طلوعها فقوله الان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ
من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب
الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس مظهر
للحكم لا مثبت فانه دفع الاشكال وايضا يخرج منه نحو امنوا فاعتبروا اي من الحد
مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق ووجوب التصديق حكم مع انه
ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي
القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العلمية وبين
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية
والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني
بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح
فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله
يخرج نحو امنوا او فاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون
احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في
المقيس فيدخل في هذا الفقه حسن كل شيء وقبحه عند بناء
كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال
وقبحها يدرك كان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع

فالاول

فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا
جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء
وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح
اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح
ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري
ولا يراد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل
الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قد اعلم ان هذا
القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نم
انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس
بعضها ولئن قلنا فان الشخص العالم عامة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها
من الدين ضرورة او لم يعلم كالعالم بالمسائل النوبية التي من كتاب
الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعالم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع انه
العالم انه كذلك لا يسمى فقيها كالعالم بمسئلة غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر
الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل منها لان الحوادث لا تكاد تتناهى
ولا اضباط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لي
نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهالة ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ
البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد
ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر

وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه
مساغ وايضا لا يليق في الحدود دلنز كر العلم ويراد به نوع مخصوص للدلالة
للفقط على اصلا واذ عرفت هذا فلا بد لنا يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة
فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها
والتي انعقد الاجماع عليها مزاد لتهايع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر لمن
يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي في ذكر الوقت فالصحابة
رح كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به
لا يعلم الفقيه والصحابة لعبرتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا
على المستنبطين منهم وعلم انما لم الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول
لعدم الاجماع في زمنه لا في المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو يكون مقرونا بشرائط وما قيل لنا الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه
فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول
الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا لنا العلم يطلق على الظنيات
كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا لنا الشارع لما اعتبر غلبة الظن
في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد
غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول
لنا كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما
غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى
الدليل وان لم يثبت في علم الله فاصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر لنا اصول الفقه ما يبتنى عليه
الفقه اراد لنا يبين لنا ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربع

فالثلاثة

فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل
من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول
اذ العلة فيه مستنبط من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك
الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من
الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة
بقوله تعالى قل اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيره قياس الوطي
الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة اي كقياس حرمة وطي ام المزنية
على حرمة ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا
نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول
الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فنقول
وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي
العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا
توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق
احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة
الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك
كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت
الخلافية ونعني بالقضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته
القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللنا على مسائل

الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا
استدللنا على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فهي تلك القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم
ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن لنا
لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن
يكون مندرجا تحت قضية كلية مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما
دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
مندرجة تحت هذه القضية وهي كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه
يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس
على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة
التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن
ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان
مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها الا يكون الدليل منسوخا والا يكون له معارض
مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد حتى لو خالف راي
اجماع المجتهد يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة
انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة
بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا
يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا الحكم المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم
قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد

فان الفقه

فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس بدليل المقلد منها فلهذا
لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد
والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل
عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي
حنيفة وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من
اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد
والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى
مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة
وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا
يعتقد ذلك المقلد حقيقة راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو
بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي
نوع من الادلة لخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو
فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية
فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر
الى وجود العوارض وعدمها فيمكن تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه
بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه و

هذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم
ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى هو قولنا وكل
حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت
فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا
كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات
يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع مباحث
المقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فهو اعني التوصل القريب المذكور واذا علم ان
جميع مسائل الأصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في
هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية
بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع هذا العلم الادلة
الشرعية والأحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي
اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة فيبحث
فيه عن احوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بجد
هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الأدلة والأحكام
ومتعلقاتهما والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على
الأدلة والضمير في قوله بها يرجع الى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف
فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المعقل والمستفتي وايضا مما يتعلق
بالأدلة الأربعة مما لم يدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه

واعلم

واعلم ان العوارض الذاتية للأدلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية
المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن
لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد
وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الأول يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك
القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع
موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا
فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام
ايضا الأول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني
ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولا في
القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا
وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر
الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث
فى القسمين فيعزل عن هذا العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت
بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى
البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله
عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق
به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة
على ان موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الأدلة فقط
وانما يبحث عن الأحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه

ثم اريد به العلم بالأدلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم
وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع
لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها
موصولة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل و
ان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن
الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا
وفي بعض كتب اصول الفقه لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن
الصحيح هو الاحتمال الأول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به
بتلك الأدلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة
الأربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات
غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انه لما وقع
في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني
المحصل عنها وان كانت لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون
اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الأدوية ونحوهما وهذا غير صحيح
والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى اخر كما انه في اصول الفقه يبحث عن اثبات الأدلة
للحكم وفي المنطق عن ايصال التصور والتصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي تذكر لها
موضوعا للبحث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وبعضها لم يكن
المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات او المسائل

واختلافها

واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم ولئن اريد بالعلم الواحد ما وقع
الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على انه
لو صح هذا لأمكن ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان
فعل المكلف والمقدار وما اورد وامن النظر وهو بدن الانسان والأدوية فجوابه ان البحث في الادوية
انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع
في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوع ولها معنيان
احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوهما لا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث
عن اعراضه الذاتية لا ما يبحث فيه عنه او عن اجزائه والثاني ان الحيثية يكون بيانا
للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة
وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية يكون بيان ذلك النوع نحو قولهم
موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الأول وفي الطب يبحث عن الصحة
والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الأول يجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا
غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها
كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف
بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها
يلحقه بجزئه لعدم الجزء فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في ابتداء

فليكون البعض الآخر إن كان لذاته فهو المط وإن كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى
ينتهي إلى الذاتي قطعا للتسلسل في المبادي ولا يلزم التسلسل من غيره وإذا ثبت
ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الأعراض
المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل وكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب
موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب
محمولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض وإن أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع
معتبر في ذلك أعني أن قولهم إن موضوع الهيئة أجسام العالم من حيث إن لها شكل — لا المحمول الاشارح
وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث إن لها طبيعة قول
بأن موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لكن الحيثية فيهما بيان
المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع وإلا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل
عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم فنضع الكتاب على قسمين
القسم الأول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الأول في الكتاب
أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والأحاديث
الإلهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف دوري
لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فإن سئل ما المصحف فلا بد أن يقال الذي
كتب فيه القرآن فأجيب عن هذا بقوله ولا دور لأن المصحف معلوم في العرف
فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقا في هذا الموضع
ليعلم أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات فإن أقسام الحدود موقوف
على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص في جواب أي
كتاب تريد ولا القرآن فإن علماءنا قالوا هو ما نقل إلينا الخ فلا نم أنا إن

عرفوا الكتاب

عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن فإن عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية
القرآن أيضا بل تشخيصه لأن القرآن يطلق على الكلام الأزلي وعلى المقروء فهذا
تعيين أحد محتمليه وهو المقروء فإن القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام
الأزلي الذي هو صفة الحق عز وجل ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء
فكأنه قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا الخ أي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم
الدور وإنما يلزم الدور إن أريد تعريف ماهية القرآن لأنه لو عرف ماهية القرآن
بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي حينئذ معرفة ماهية المصحف
ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة
ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله على أن التشخص
لا يحد فإن الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة
الشخص بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى شخص الشخص المعرف إذا
عرفت ذلك فاعلم أن القرآن لما نزل به جبريل فقد وجد شخصا فإن كان القرآن
عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وإن لم يكن عبارة عن ذلك الشخص
بل القرآن هذا الكلام المركب تركيبا خاصا خاصا سواء يقرأه جبريل أو زيد
أو عمرو وعلى أن الحق هذا أي قولنا على أن الشخص لا يحد أي أنا لا نعني — أحدهما ح
أن القرآن شخص بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا
خاصا فإنه لا يقبل الحد كالشخص لا يقبل الحد فيكون الشخص لا يحد جعل
دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل واحد منهما موقوف على الإشارة أما معرفة
الشخص فظاهر وأما معرفة القرآن فلا يحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات
ويقرأ من أوله إلى آخره وثانيهما أن نقول لا نسلم أنه حد في الاصطلاح فمعنى

حد

بالشخص حتى الكلام مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن الأعراض
تنتهي بتشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محالها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها إلا بحسب محالها بأن يقرأها
زيد أو عمرو فعنينا بالمتشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فإنه
إذا سئل عن القرآن فإنه لا يعرف أصلا إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص
فيقرأ من أوله إلى آخره فإن معرفته لا يمكن إلا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب
القرآن بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فإن حاول تعريف الماهية يلزم
الدور أيضا لأنه إن قيل ما السورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحو
ذلك فيلزم الدور وإن لم يحاول تعريف الماهية بل التشخص ونعني بالسورة
هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف مصحف لا يرد الإشكال عليه
ولا علينا ويورد بالجملة أي الكتاب في بابين الأول في إفادة المعنى
اعلم أن الغرض إفادة الحكم الشرعي لكن إفادة الحكم الشرعي موقوفة على
إفادة المعنى فلا بد من البحث في إفادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص
والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى والثاني
في إفادة الحكم الشرعي فيبحث في الأمر من حيث إنه يوجب الوجوب وفي النهي
من حيث إنه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الأول لما كان القرآن
نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات المراد
بالنظم هنا اللفظ إلا أن في إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب
لأن اللفظ في الأصل إسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد
روي عن أبي حنيفة رح أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة لكن

وإنما قال

عذر وإنما قال خاصة لأنه جعله لازما في غير جواز الصلوة كحرمة قراءة الجنب والحائض حتى
لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الأصح أنه رجع
عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم أورد هذا القول
في المتن بل قلت إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا إن القرآن
هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار
وضعه له هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربع فينقسم الكلام باعتبار الوضع على
الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الإسلام الأول في وجوه النظم صيغة
ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فيقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل
في الموضوع له أو في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا
ما قال فخر الإسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم
ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الإسلام لأن الاستعمال مقدم على
ظهور المعنى وخفائه ثم باعتبار كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الإسلام والرابع
في وجوه الوقوف على أحكام النظم التقسيم الأول أي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى
اللفظ إن وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة
للذهب وتارة لعين الميزان ووضعا واحدا أي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير
غير محصور فعام إن استغرق جميع ما يصلح له وإلا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا
واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك ولكثير
يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فإن المائة مثلا وضع
وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع
ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله وإلا فجمع منكر أي وإن لم يستغرق
جميع ما يصلح له فهو جمع منكر نحو رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر

يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعموم يراد بالجمع المنكر
هنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام
والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي ولكن
كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض
معانيه بالرأي سمي مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي
باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والماول وانما اورد الماول في القسمة
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لا بد من سوقه
الاقسام التي تحصل منه وهنا وايضا الاسم اللفظ ان كان معناه عين ما وضع له اللفظ
من مع وزن المثنى فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد
او اشخاص كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء
لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق اي
للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
عند المتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص
لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام
قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرى العيون فمن حيث ان العيون وضعت
تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العيون مشتركا بهذه الحيثية ومن حيث
ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية
فعلم انه

فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون
اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثية فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف
على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار
العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا
قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه
فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد
ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي
قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه
يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك
وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي رح فنحن نقول لو كان المراد
الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب
كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا
كان الطهر الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب
يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى
ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر
ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفرد به هذا وقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء

يكون في حالة الطهر فالطهر الذي

فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه
ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص
فعلها هنا تقرير فعل الزوج عليه وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال
لا نقول ان في ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء غير
دال على الفسخ بل بخلاف الخلع على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال وبغيره في اتصال الفاء باول الكلام
وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي يقيد قوله فان طلقها بقوله
الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك
هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة
فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان
طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي
الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد
فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا اجماعا فالشافعي والخلاف ههنا
في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند
الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا فرضها وعندنا يجب كمال مهر المثل
اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خاص فرض المهر
اي تقديره بالشرع فيكون ادناه مقدرا خلافا للشافعي فان قوله فرضنا معناه قدرنا
وتقدير الشرع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى
غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض
قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا
لبعض

لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند
الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد في الاسلام في هذا الفصل سؤالين آخرين
اوردتهما في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا انه لا يليق تركهما بالكلية
مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه يحتمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة
يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه العشرة
الى ما لا نهاية له فانه اذا قيل ان لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة
فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكرها ولانه يذكر الجمع
ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود
او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في
الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت
اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في كل ما يتناوله نحو حالتي
العموم يوجب الحكم وهو نسبة الحكم الى كل افراد تناولها العموم لان العموم معنى
مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب
قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما
آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء
كانت تجتمع مع اختها في الوطئ او لا وحرمتهما آية وهي قوله وان تجمعوا بين الاختين
فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ
بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن
مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله والذين يتوفون

كل عدد جمع

منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن
مسعود في عدة حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضه تعتد بابعد الاجلين توفيقا
بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء
القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى وعلى ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله
واولات الاحمال اجلهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما ثبت والاثنان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها ويكون حاملا فذكر عام كل اى النصوص الاربعة التي تمسك
بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة لكن عندنا في هو دليل فيه شبهة
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد
والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اى التخصيص شايع في العام
وعندنا هو قطعي مساو للخاص ويجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما
ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل القرينة
على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية
لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص
هنا كاحتمال المجاز في الخاص والتاكيد يحتمله هذا جواب عما قال الواقفية انه
يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن
لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز
في الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لا الناشي عن دليل ولا الغير الناشي
عن دليل

عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو
احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان
العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة
احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ عام
له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له
مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولانا ان التخصيص الذي يورث شبهة
في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء
على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل
وما سوى ذلك يدخل تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا
انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو
واذا ثبت هذا فاذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا
على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا
يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان متاخرا ينسخ الخاص عندنا العام
وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخ في ذلك القدر
عندنا اى في القدر الذي تناوله العام والخاص لا ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لما العام الذي خص منه
البعض فعند البعض لا يبقى حجة اى نفس العام على بعض ما تناوله لانه لا يخلو من ان يكون بغير مستقل
اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء
كان كلاما او لم يكن وهو اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام

ا ح ح م

قطعا

ولا يكون الخاص م

نفط

على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق
ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية
يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او مستقل
وتوجب هو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره
نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل
راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض
الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زايدا عطف على قوله او
ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر
العام غير مستقل هو اى العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي كالمستثنى منه
للباقي وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما
اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان العام مستقلا ويسمى هذا
تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اى لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة
فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى المخصص
بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص مستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا
في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هنا فرق وهو ان المخصوص
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل
على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم ونظايره دليل
فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي

الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة
بالفرايض فانه يكون جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص
بالكلام فعند الكرخي مجهولا كان او معلوما لا يبقى حجة اصلا معلوما كان
المخصوص كالمستامن من قوله تعالى اقتلوا المشركين
او مجهولا كالربوا خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان
مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان انه لم يدخل اى التخصيص
تبيين ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام كما في الاستثناء فانه يبين ان المستثنى
لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا
ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض
ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه بين
انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه
وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان
مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان المخصوص
معلوما فكما ذكرنا انه ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا
يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا
وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى
الى صدر الكلام وعندنا كان فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة
الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل الافراد مائة وعلم
ان المائة غير مرادة وكل واحد من الاعداد التي دون المائة متساو في ان اللفظ مجاز

لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره

فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهتين بقوله
فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم
اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان
مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فوقع الشك
في سقوط العام فلا يسقط بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلا يخفى وقع الشك
في انه هل بقي معمولا به ام لا فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه
الاول يصح تعليله لا بد من يقول فللشبه الاول انه من حيث انه يشبه الناسخ يصح تعليله كما
يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليتنسخ بالقياس بعض آخر من افراد
العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يقع على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد
انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر
العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل
اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه
الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فوقع الشك في سقوط العام فلا يسقط
الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل
في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل
المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله تقع
الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام
حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك
هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم
بزعم الجبائي

بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل
لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص
ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف علته فكل ما يوجد ٢ فيه
العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا
الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا
الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم
في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص
خاص حكمه يخالف لحكم العام فيكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعل
ناسخا لا مخصصا على ما يأتي فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكنه يخص
ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع يناسب
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد
بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان الحر لم يدخل
في عقد البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول
البيع فيفسد بالشرط الفاسد في المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
موجودة لكنها يناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى
في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان
صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا
باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع
لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن ٢ الآخر
المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع

بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر
بيع بشرط يخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او
العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة
تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت
البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ
لان النسخ هو تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه
يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية
لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في
احدهما فانه ان علم محل الخيار وعلم ثمنه بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا
بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة وبيان مناسبتها بالتخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار
داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون
رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل
في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان
شبيهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وعلى هذين
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه
المسئلة على اربعة اوجه ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع
هذا وذكر

هذا وذكر بالفين هذا بالف وذكر بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك
والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع
ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور
الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا
يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع
اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا
لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وللجهالة المبيع او الثمن
او كليهما فاذا علمنا ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب
الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا
لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية
لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة
واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة
لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون البيع
بيع شرطا لقبول المبيع فصل في الفاظ وهي اما عام بصيغته
ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم
وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من وما شيء او لا فلا ادرهم
فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا
اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد
المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق

جمع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى
العموم لكن اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تع فان كان له اخوة و
المراد اثنان وقوله تع فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة
ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث
والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد
والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي
واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على
اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه كان في ابتداء الاسلام ضعف فنهى النبي عم عن ان
يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة
ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر الاثنين وانما حملنا على احد هذه
المعاني ليلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك
بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مختص
بالجمع ويقع على الاثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص
بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع
تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي
كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد
اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام
اذا لم يكن ثمه معهود لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني

واما الاستغراق

واما للاستغراق او الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع
المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد
الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه
الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر
بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكره واحد ولصحة الاستثناء قال فيبطل هذا
الجمع اى الجمع المحلى باللام مجازا عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله انما الصدقات للفقراء والمساكين
ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله لا يحل لك النساء
من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس
للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة
اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا
غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون للاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون
الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا

اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على
الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه صرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل
على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال الجمعية اولى وهذا اصح كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم
والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا ثم فهم من هذه الابحاث
ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك فان علماءنا قالوا
انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق لا للجنس والجمع المعرف
بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر
والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تع لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام
اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق
والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت
الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد
ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تع قل من انزل
الكتاب الذي في جوابه ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم
في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
وكلمة التوحيد والنكرة في موضع سياق الشرط اذا كان مثبتا عام
في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان
اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي

حر واليمين

حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال
فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط
مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي
حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس
كل عالم لقوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما يدل على العموم
لانه في موضع التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام
ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولهذا وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام
لانه ذكره في موضع التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك
وهذا الحكم عام ولو لم يكن العلة المذكورة دالة على العموم لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم الحكم لعموم العلة
فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا
عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما
كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص
قلنا خاص من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد والنكرة
في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا
بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رأيت
رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان عين

عين الاول فالعبرة لتنكير الثاني ونحوه قال ابن عباس رض في قوله تعالى لن يغلب العسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد ولو اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف ولو اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس اخر بالف منكرا او ورد لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا ولو قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا الاول قالوا لان في الاول وصف بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني وصف بالمضروبية وهنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر في الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بفعله مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الاختيار وتخير في الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو اي الاعيان دينه فعمل هذا نظير الاول فان طهارة متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل يعني يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو قوله اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من اكل واحد بل اكل واحد لكن يتخير في المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في الوكيل

ومنها

وسكت فقد عطف على الاول وهو موجب لان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فهو موجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا قرن متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقتهم الى مع ان لو لم يذكر يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا لما بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى جواب المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير للاول اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاجنبيات الاعتاق فلان قوله اعتق الى هذا يوجب عتق كل ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغير الاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو انه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه اذا ذكر كل واحد منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يوجد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يوجد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا كما في

نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشاركه الاول اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم لانه لم يمتنع الاتحاد اي لانه لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق ولا يقع الثلث عند ابي حنيفة رح هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعينه بالشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رح ويتقدر به اي يتقدر مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لانه لا يمكن ان يكون مجيء زيد عين مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل الناقصة حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا ان في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه ينبغي ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن لا المساواة للنظم م

اداء الولي

اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما يثبت اذا افتقرت الثانية في ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم مشاركته في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطف على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء

والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم

لا قوله واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه
معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية
مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة
قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخرة وثمرة هذا يأتي في اخر فصل
الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه
الدار فهذه فانت طالق فالشرط الذي يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل
في المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود
لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف
قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فاقطعه فقطعه فاذا
هو لا يكفي يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على العلل
نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا
انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول
يتعقب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون
علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول
من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن
ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله
فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر
لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان
تجعل الماضي

تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما
تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقول ان تأتني
اكرمك ولا تقول أتتني اكرمك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية
يقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية
بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على
الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى
ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي
عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة
رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله
وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في
الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما
هو في التكلم فلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير المدخول بها فان قدم الشرط
تعلق الاول وتنزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه لو ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم
الجزاء ولم تذكر للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة
مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لغيره بالشرط فان قدم اي

الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح التراخي راجعا
الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فيها فان كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل
للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال
زفر رح في له علي الف بل الفان يجب ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت
طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف
نفي انفراده وذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد يكون بان يراد بنفي
الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا
يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء
محتملا للصدق والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة
لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند
الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام
الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال
المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر فاجتمع تعليقان
احدهما

احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط يقع الثلث فصار كما قال بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار بخلاف الواو فانها للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني
بواسطة الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو
عطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما يتعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على ترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول
لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي
اذا دخل في المفرد فان دخل في الجمل يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
هي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد
النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو
ان دخل في الجمل لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي
والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي
بعدها منفية وان كان التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة و
هي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط ولكن لعمرو فان وصل فلعمرو
وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون اي النفي
ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد
ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي
لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذكر النفي فيتوقف
عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا

موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الا
حتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام
موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معًا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج
البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها
لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى
المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك
معًا فيثبت موجبهما معًا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب
الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت
موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي
على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتساق الكلام تعلق ما بعده
بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فيشترط ان الكلام مرتبط
ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على
التدارك والا فهو كلام مستانف وان لم يتسق الكلام اي لا يصلح ان
يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف
قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي
السبب لا الواجب فانه قال لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه
لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلا نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فيكون
الكلام مرتبطا ولا يكون رد الاقرار[1] بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين فسخ
النكاح وجعل لكن مبتداء لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين

ففي هذه

[1] لا لاقراره صح

ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة
لكن يصح بمائتين وذلك لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح
الاول ولا يمكن اثبات النكاح بمائتين فيكون نفي ذكر النكاح واثباته بعينه
فعلم انه غير متسق فحملناه قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون
اجازة لنكاح اخر مهره مائتان[2] او لاجل التنبيه للتكرار فان الكلام للانعام
وانما يلزم الشكر من الحر وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتجدد كانه
الكفارة وقوله هذا حر او هذا انشاء شرعًا فاوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء
حتى يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار
لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على
البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه
وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر
او هذا لا يعتق العبد لاحتمال للاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا
يوجب التخيير اي يكون له ولانه ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا
الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارًا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارًا
لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء
وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا

[2] يقع فيه الدين

ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه في قوله وكلت هذا او
هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب
البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان تقتلوا او تصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او تخويف
فالقتل جزاء القتل والاخذ جزاء القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه
قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد
في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان
شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل
لانه وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة
يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر وفي قال هذا حر او هذا
وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن
ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا
احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا
حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى ان يقدر في المعطوف[3] عليه والثاني ان قوله وهذا يجوز
لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود
الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون[4]
عطفا على احدهما لا على الاول والثاني وان استعمل في النفي تعم نحو ولا تطع منهم اثما او

كفورا

[3] ما هو مذكور في المعطوف عليه صح

[4] عطفا على احدهما

كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدًا منهما فيكون نكرة في موضع
النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه
حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا
ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل
مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدًا
منهما لا هذا ولا ذاك بان يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان
هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع
والمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا ياكل السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع
فان تناول احدهما لا يحنث اما في صورة الاولى فالدليل دال على انه انما
حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل
احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها ايضا ثابتة من العامل فيحتمل ان يراد لا[5]
يفعل هذا او لا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج[6]
الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث يدفع
اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين
والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما ولا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فانه لو جالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع
الخلو ويعرف بدلالة الحال اي المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدًا الا
فلانا او فلانا فله ان يكلمهما لان الاستثناء في الخطر اباحة وقد يستعار نحو كفو
تجالس لكن من الارشيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر

[5] المجموع صح فلا يحنث بفعل احدهما ويحتمل ان يراد

[6] لا يفعل صح صح

كالمغيا ترتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل
الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر
حتى راسها وتجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس ويدخل
على جملة مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط ههنا
محذوف اي فيها او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما
تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول وان دخلت الافعال
فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى تعطى
الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر
ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في
هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا
والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من
غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعه
اى الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على
الوسائل كالاسماء فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي
بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر
بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا اى وان قال لا تخرج
الا ان اذن لا يجب لكل خروج بل ان اذن مرة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير

اذنه

اذنه لا يحنث قالوا الا ان استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه
الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع
المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع المضارع بمعنى المصدر وقد يقع والمصدر صح
حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على
هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا
يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل
المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هي واسطة
بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي ولا
يجب استيعاب الالة بل يكون منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل
في مسحت الحايط بيدي لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله
بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل
بالالة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه
معنى وتستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات
المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق وهذا بيان علاقة
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا ٢ وانما يراد به المجاز صح
تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف
فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل اى عند ابي حنيفة

رح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي
ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده اي ابي حنيفة
رح لانها للشرط واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى
ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
ينقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اى في فصل العام في قوله من شئت
من عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمل فظاهر اى ان احتمل الانتهاء
الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر فالاجل
للثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق
قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى
شهر وان لم يمكن اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على
تاخير صدر الكلام ان احتمل اى التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية
التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله
الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان
من هذا الى ذلك واكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان ... الحايط صح
لم يكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فلا تدخل
نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل
فيكون الغاية لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اى لا يدخل الغاية
تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها
يتناول المرفق فقد ذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية يكون
لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرفق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى
اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا

الا مجازا

الا مجازا وعكسه اى المذهب الثاني وهو ان لا تدخل تحت حكم المغيا الا مجازا
كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب و
الاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا
في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان
كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع
وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم
المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا
يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع
شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان
كان من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما
اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل
تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا
بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل
ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع
لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض
ومعلوم ان البعض الذي يسقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله
الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان

قاله على من درهم الى عشرة تدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل
بدون الجزء محال لا الاخر عند ابو حنيفة فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان
فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار
عنده اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار انما يكون الخيار ثابتاً
في الغد عند ابى حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد
لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابى
حنيفة لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى ولا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن
ولا اكلم يتناول الابد فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه **في** للظرف و
الفرق ثابت بين اثباته واضماره في صمت هذه السنة يعم الكل بخلاف
صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعاً
في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار يصدق ولو قال انت طالق في الدار تطلق
حالا الا ان ينوى في دخولك فيتعلق به ويستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفاً
نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في
مشية الله تعالى ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذكر لان مشية
الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت
في معلوم الله تعالى **اسماء الظروف مع** للمقارنة فيقع ثنتان ان
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة **وقبل** للتقديم فيقع
واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان

القبلية

صفة صح
لان القبلية للطلاق المذكور اولاً فلم يبق محلاً للاخر وثنتان لو قال قبلها
اى يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس
يقع في الحال فيقعان معاً **وبعد** على العكس اى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو
قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة
وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم
كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال
ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع
في اخر الحيوة **واذا** عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو **شعر** واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخول في امر كائن او منتظر
لا محالة **ومتى** للظرف خاصة ويقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك فانت
طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك فانت
طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك فانت طالق حتى يقع بادنى سكوت
كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذا
اذا شئت فانه كمتى بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقى نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة
متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله
طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة رح كان اى قوله اذا لم اطلقك فانت

طالق عند ابى حنيفة كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة
الى الفرق والفرق انه لما جاء بكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في
الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع
بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى ومعنى ان ففى قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت
فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اى
في طلقى نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان
حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في
الحال متعلق فلا ينقطع بالشك **وكيف** سؤال عن الحال فان استقام
اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل
كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم
السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم
ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف
شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً ومعناها انت
حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان
يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت
وبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة
اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذلك والا فرجعية

وهذا لانه

وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج
فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوضها اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق واذا
تعارضتا تساقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وعندهما يتعلق الاصل ايضا
اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا
بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله
واصله سواء اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض
الاول ليس محلاً للعرض الثانى بل كلاهما حالا في الجسم فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر يكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق
اصل والكيفية عرض او ان الاصل موجود بدون النوع بل هما سواء في
والنوعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان
يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر **فصل**
في الصريح والكناية والصريح لا يحتاج الى النية والكناية لما يحتاج اليها
ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض حتى ليست
انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لانه معانيها غير مستترة لكن
الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اى شئ عن النكاح
او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين
بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما
يستتر منه المراد والمستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا
لما قالوا بوقوع البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما

قائم برسم
والمراد صح

يستتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي
كما في انت طالق فاجاب من يحتاج بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تغيير الكناية عندهم ولو فسر وها بتفسير علماء البيان
يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو
ان هذه الالفاظ كناية بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان
لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ و يقصد بمعناه معنى
ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بينية الى الطلاق فيطلق على
صفة البينونة لانه اذا اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه
الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة
البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان
كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب
مقصودا منه وههنا ليس كذلك لكن البزدوي رحمه الله يعين هذا الدليل اي
الدليل الذي ذكر في اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا
زوجا آخر واذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل
الطلاق فاذا نوى يقع بها ولا تبين لعدم دلالته على البينونة الثه
التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا
ثم اذا زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى
سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

ظاهر

انه ذكر ... وكذا الكر ... الرجعي

ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل
نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء
مقيد ولا يكون في ذكر الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا
سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة والحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عم الجهاد ماض الى
الى يوم القيمة النظر ان الاول للمفسر والثاني المذكوران في كتب الاصول
وفي تمثيلهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير
قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم وقوله ان الله بكل
شيء عليم في ذلك سواء لانهما ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ
وكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا
بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة
لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبل فلاجل هذا اوردت مثالين
في المحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة
مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكن يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ
والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي لعارض
يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا
اصلا فمتشابه والخفي كاية السرقة خفيت في الطرار والنباش لاختصاصهما
باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل
اما للغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب

قال ... فمن حضور ... انا كل فيعظم ...

لحقيته مع العجز

وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في
الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى
من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على
التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او للاستعارة البديعة نحو قوارير
من فضة فقوله للاستعارة عطف على قوله والمشكل اما للغموض في المعنى وانما المشكل
هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة
فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كالربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي
عم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف
علة الربوا في الحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل
السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف
في حكم المتشابه التوقف وهذا من باب علي عالمين والجرور مقدم نحو
في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على
الا الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأه
بالوقف على الا الله ووقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الاول لا تكون
غير عالمين بالمتشابهات وهو من مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق
بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار

لحقيته مع العجز

وا... والنشر والليل والطعن والتدبير والرياح والذباب

لحقيته مع العجز عن درك حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به
كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله
تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى
اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على
ذلك المذهب يقولون خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فلما ابتلي من
له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل الجهد والطاقة
في طلب العلم ابتلي الراسخين في العلم بالتوقف اي بمحض طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل
بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان التأمل والطلب فان رياضة
البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا
اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى
والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى
لان هذا الابتلاء هو ان يسلم وكل الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرج
العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا
منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك مسائل والبحث عن ذات
قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر
والتخصيص والتقديم او ردوا في مثل واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين
ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير والناسخ
والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف

فانه يحصر على ... والبحث عن ذات البارى كاشراك

فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر اما العدميات وهي من قبيل عدم الاشتراك
الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل لان ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد
اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة
غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل
ماض وامثال ذلك وكل تركيب يؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحوه لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا
شيء من التركيبات تفيد القطع الا لو كان جميع المتواترات كوجود
بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء يستعملون الكلام في
خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو
المراد والا لبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة. التقسيم الرابع في كيفية
دلالة اللفظ على المعنى فهي في الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى
الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان
مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم
على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي
اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء
كان المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته
على احد هذه الثلثة اذا لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة

في اصطلاحهم

في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة
ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله
تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة
الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم
والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء
هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث
لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما
خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء موضوع له ثابتا بالنظم
واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا في قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن سيق الكلام لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله
وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا
يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى
خارج الموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي
المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى الجزء والمثال
الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد و
الجزء وهو ان النسب الى الاباء الى اخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة
لزوجها انكحت علي امراة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن
قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع
له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا

الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل
الله البيع وحرم الربوا سيق الكلام للازم المتأخر وهو التفرقة فيكون عبارة فيه واشارة
الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا
دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على
العلة فان الاول لمية ودون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان
يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول ثبوتها واما المثبت
للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال
ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة
والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ
على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك
المعنى سمي دلالة النص فهو قوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والقرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة
في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان
عين معنى الموضوع له او جزءه او لازمه غير متقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء
من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف
اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ
اذ الدلالة اللفظية انما تعتبر بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج

بينهما صح

القياس

لا يفهم

القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة غايته الا المجتهد وهذا
هو نهاية اقدام التحقيق والتنقير في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالات ومن لم يعتقد فيه فعليه بمطالعة كتب المتقدمين او المتأخرين
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين سيق لاستحقاقهم سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب
نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك
ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا والى تفرده بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني
عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد
استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة
الى المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى
ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في
الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق بالتمليك دلالة لان
المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان
يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على
الاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن
الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح يتم المقصود دون اعارة الثوب

وهي ان يلبسوا على ملكه المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيع ولاية الاسترداد
في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى
فحوى الخطاب فكقوله تع ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم
منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان الاف يحرم لاجله وهو الاذى موجود
في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي في الوقاع صح
المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي
مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه
جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما
بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر
فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان
المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة وسفح الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء
فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول
ابدا واما في سفح الماء فلانها تضيع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد
وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة
لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش
اي فراش الزوج لانه يوجب فيه اللعان ويثبت الفرقة وفيه
اشتباه النسب واما تضيع الماء فقاصر اي مما لا يقع الامن بعض
في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين
فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح

اللواطة

اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعاني التي المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب
القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يتم الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب
الكامل صح القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضيرة يفهم الجرح
عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزء والانتهاك افتعال من النهك وهو
القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج
المصادر حرمت كسى شكستن الضرب جراحة بما لا يطيقه البدن وقال
ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه يقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة
عند الش في رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في
الخطاء والمعقودة اوجب الش في رح الكفارة في القتل العمد بدلالة
نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة
مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو
قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب الشرع
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة
اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة
عبادة ليصير ثوابها جزاء لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة

والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا يلائم العبادة و
هي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال بالمثقل صح
على قولهما فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل حرام
محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل
شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباتها
فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل ينبغي ان تجب
فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قولهما وفيه شبهة
الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربي فحقيقته محل مباح فقتله كما اذا قتل
ملاحظة صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة
كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل
فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس
فاما الفعل فهو عمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه
يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل
المستامن انما هي من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء
المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء
اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت

فيما هو جزاء

فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص
فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص
وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما
الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول
تدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان
الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب
القصاص على الجماعة بالواحد تدل على كونه جزاء الفعل والثابت
بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو
فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة
فيثبت فيها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة
النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك
عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة
ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع
شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا
لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رح هذا نوع
لما انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الامر ويسقط القبض وهو شرط كما يسقط البيع ثم عن
القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمل

اى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى لا القبض اى
فى الهبة ولا عموم للمقتضى اى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب
ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم
لا يقبل التخصيص فى قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا التخصيص
الا فى اللفظ فان قيل يقدر ما كلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين
حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسأل القرية فيصح
كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص فى لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر
الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا
فان الاكل نكرة فى موضع النفى فهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان
قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا لانه مندرج تحت
ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة
على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد
اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت
واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة
نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحدة وكاملة وهى هذه التى تكون
الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون
من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتمل اللفظ المشترك او
نية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هنا
عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فتوى الكامل ولا كذلك قلنا فى انت

طالق

طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت
من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك
فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى
المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى
فان قيل ثبوت البنوة فى انت ابنى امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح
فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البنوة على نوعين غليظ وغير غليظ
فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وقد ينفصل
بذكر المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية
اى اهلها فان اثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة
هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص قوله
ولا كذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث فى انت طالق
وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن
لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك
امر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق
الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم
المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون
متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان
احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء ابتداء بل الشرع
فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل

على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى
الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام
فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان
الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية
الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا
يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
تدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو
صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه
غير متعدد فى ذاته وان التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لا زم اى الذى هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث فاما الذى
هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا
الوجه مذكور فى الهداية والجواب الاول متناول لانت طالق وطلقتك
والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق
فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب
الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفى قوله
انت طالق طلاقا لا شك انه طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لا يصح فيه نية
الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون
مصدرا الفعل المحذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلثا وفى قوله
انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث
واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى

هو صفة

هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذكر الطلاق ملفوظا فيصح فيه نية
الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان
كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
الحقيقى او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل
على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى
يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول
الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو
المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البنوة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق تقديره انكم قلتم ان
المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء
فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البنوة من المتكلم بقوله انت ابنى
امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البنوة
جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البنوة ثابتة بطريق
الاقتضاء لكن البنوة من حيث هى البنوة متنوعة بين الخفيفة التى
يمكن رفعها والتغليظ وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة
اليهما ونية احد المحتملين صحيح فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه
لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى احدهما
لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على افراد
اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما تندفع
به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين وايضا لا يصح المجاز
لانه لا يتصور فيهما اقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان

يخرجه احد النوعين وانه لا يصح نية الجاز في المقتضي كنية ثلث
تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحدا عتبارا كما ذكرنا وقط
ولا لذكر الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف
بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه
وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك
اي بالمقتضي هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي
ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام
وان توهم متوهم ان المحذوف بصرفه خامسا بعد العبارة والاشارة و
الدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة وهذا وهم باطل
لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة
واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون
اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على
معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة
اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة
اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة و
هو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق
وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي اولوية
المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت
عنه بدلالة النص وردفي المنطوق علية ولا اخرج اي المنطوق مخرج العادة
نحو وربائبكم

وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه
انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان
العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا
يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في
الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم الوجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على
عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في
اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص الشيء
باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اذ ذكر الشيء
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اي الغسل من
المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال
وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في قولنا محمد رسول الله وزيد
موجود ونحوهما اي ان دلالته على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد
رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب
في زيد موجود لانه يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا او لاجماع العلماء
على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على
ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو

اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم
المخالف فيما عداه وانما فهموا فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال
من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة
جواب السؤال وهو ان يقال لم قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع
افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء
فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما يدور الرخص مع المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص الشيء بالوصف تدل على نفي الحكم
عما عداه عند الشافعي رح او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله
محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عداه ذكر
الوصف والمراد نفي الحكم عن ذكر الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات حيث خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات
اي الاماء غير المؤمنات للوصف فان قوله في الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم
الى ما ذكرنا ولهذا استقبح العقلاء والاستقباح ليس لاجل نفي عدم الطيران
الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير يستقبح
العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة
تقديرهم
لخ ولانه مثل هذا الكلام تدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة
زكوة فيقتضي

فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا
موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربع علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان
موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض
العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذكر لا يراد منه نفي
الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه
ذكر الوصف لا يكون متحيزا وهذا مح لان الجسم لا يوجد بدون هذه
الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى انه علة التحيز هذا
الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح
عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم
او نحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء
اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد
نحو وما من دابة في الارض الآية اذ لم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذكر الوصف لان الدابة لا تكون
الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس

دابة مخصوصة بل المراد كلما يدب على الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوايد شتى اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان ذكر موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا
في هذا المثال بوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال
الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام
رسوله عم لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء
وقوله كان ذكره ترجيحا بلا مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر
ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر
لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام
ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم
العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا لانه علة لعدمه اى لا
بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف
انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف
عندنا كقوله عم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن
علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء
على عدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من
ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
حل يقتضي تعديه عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين و — مرقم
قد في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له لانه يحتمل
الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد

مستلنين

مستلنين يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على
نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتان الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني لانه نفي الاخرين
لان هذا ليس لتخصيص هذا دليل على قوله ولا يلزم والمعنى ان كونه
نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل
لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة
لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه و
ايضا انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط الثبوت نسبهما
ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت
في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة اى البيان
فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة
لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين
اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين
فلا يكون الاخران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة ويحتاج لثبوت نسبهما
الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم وارثا في ارض كذا انه لا
يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص
دال على ما قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود
يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم
لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة وبها
ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف
اى لا ننفي كون شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول

الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اى السكوت عن
غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب
وهو هنا اى ذلك المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم
ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث
في ارض كذا انفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به
اما ساير الاراضي فلا يعرف لهم باحوالها ليحققوا عدم الوارث بالارض
المذكورة دون ساير الارض احترازا عن المجازفة ومنها التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح عملا بشرطيته فان الشرط ينفي
الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في
التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرات الخلاف ثم يظهر ههنا ايضا لان الشرط
يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب
ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول
كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا نشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون
عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة
لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع
الطلاق بسبب اخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز

نكاح الامة

نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان
كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده
فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم — ناسخا له
وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت
الجواز بتلك الاية وهذا ابناء اى هذا الخلاف مبني على ان الشافعي
اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق
قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق
تاثير في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط
فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن
غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اى المشروط وهو
قوله انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا
عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم — للحكم مع
فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط
على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار
انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع

السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق
انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق
والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه فاذا علق الطلاق او العتاق
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل
النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت
مالية فان الشافعي رحمه يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان
اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
لان المالية يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
كما في الثمن المؤجل بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه
بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب
الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي
المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قولنا فلا ينفك احدهما عن
الاخر ففي فصل الامر بانه ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب
عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان
السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على
ما شهد نا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا

للوقوع

للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم
بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة
على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث
ثم لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب ولا يجوز قطعا
تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل وجود السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب
للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة
بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ
المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير
كالبدنية وتبنى الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط
الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فقط فانه داخل على الثمن لا على
البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر فانما تثبت الخيار
بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما
فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير
بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع التنافي فان كان داخلا على السبب
يكون داخلا في الحكم والسبب جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق
في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب
فيدخل عليه بخلاف البيع **باب النذر** في افادة الحكم الشرعي

اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوها اللفظ المفيد له
اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر
عن العوارض لكون خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واما خبار
الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الذي هو الاخير من
الانشاء لانه ادل على الوجوب اعلم ان اخبار الشارع يراد به
الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد
في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر
لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار
مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر
قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر
حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض
حقيقة فيه فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل
الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل
وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فرعون
فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا
كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الانتزاك خلاف
الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة
وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر
ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو علم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ
الفعل يجب به قطعا اذ الفعل ان يتأتى لعلاقة المجاز بين الفعل والامر

سلمنا

سلمنا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب
لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر
القولي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل
وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره
ان كان راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى رسول
عم فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به
اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير
مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد
المنع فصح ما قلنا ان الدلالة تدل الدالة على ان الامر للايجاب لا
تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف اي الامر القولي كاف للمقصود
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عم مستفيد من قوله صلوا على
انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعله ونوجب
التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة
وهي ستة عشر الايجاب كقوله اقيموا الصلوة الندب كقوله فكاتبوهم
التأديب كقوله كل مما يليك الارشاد كقوله واشهدوا اذا تبايعتم
الاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم
الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز نحو فأتوا بسورة التسخير كونوا
قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو قوله
تعالى فاصبروا او لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي العرض نحو الا يا
ايها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار نحو قوله ما انتم ملقون

التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تع لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير ولا تمدن عينيك والبيان العاقبة نحو ولا تحسبن والارشاد ولا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب الكراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق ويمكن ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمالات لجوزان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو مبني على مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم وعند البعض موجبه واحد اذ الامر خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند الاكثر لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة والعذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس في ترك غير الواجب خوف الفتنة والعذاب ان يكون لهم الخيرة من امرهم

قال الله تع

قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد حتى ههنا مقتضاه ... سبع سموات الاية لان عطف الرسول على الله تع يمنع ذلك ولا يراد القضاء في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تع اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالزم على ترك موجب الوجوب انا قولنا للشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا المجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظ واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور عليه ولولا ان الوجوب مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب

مرادا بهذا الامر اي اراد الله تع انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تع لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجوب مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللوقف فان لكل امر ... نريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مثله وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في اصطادوا قلنا ثبت ذكر بالقرينة اي الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام رح في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له

اما اذا

اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه وما او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما علم من فن تعريف الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل امتناع الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما لا على جواز الترك

الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب وهذا البحث دقيق ماتت الاخاطر هذا
اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن
عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
رح فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد الى هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان
دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق
انما يكون ذكرا اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل
الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على
مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فقول لا يكون مجازا
لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانه اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد
من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي
رح لانه على مذهبنا اذا انتسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي يثبت
في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبقى القطع مستحبا ولا مباحا فصل
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اخر
مختصر من اطلب منك الفعل والفعل اسم جنس يفيد العموم
ولسوال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سائل اقرع بن الحابس
في الحج

في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره
به بسائر العبادات وعند الشافعي رح يحتمل لما قلنا غير ان المصدر
نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا رح
لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله
تع وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم
تجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة علمائنا رح لا يحتملها اصلا
لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او المجموع
الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا يحتمل لا يثبت الا بالنية
لا على العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب
الثلث على الاول ويحتمل للاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا
يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع
افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان
الاثنين عدد محض لا دلالة اسم الفرد على العدد فذكروا هذه
المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين
من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه
المسئلة لكن وهي اذا دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذكر المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هولاء
في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا
كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت
الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وهو تع فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد

الواحد فلم يدل على البار فصل الاتيان بالمامور به نوعان
اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب
وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا
والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في
وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة
اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط
بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه لما فات الاشرف
الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا الفوات فعدة
من ايام اخر وقضاء من نام عن صلوة الحديث قال الله تع فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا
ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول ثبت في غيرهما
كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما
وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان
القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص اه وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا
لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء
يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف والمنذور في رمضان ينبغي
ان يجوز

ان يجوز في رمضان اخر اى اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف
الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب
بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف
في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في
رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر
وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص
بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا
فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت
مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر
عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اى لصوم مخصوص بالاعتكاف
فوجوب القضاء به مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه
مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا او فضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا مراد
فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى
السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبتت
بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد ان في سقوط
شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط
من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان
ما ثبت بشرف الوقت اه معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة

واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام
سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما
مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان
الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذكر النقصان المنجبر
بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة فيما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما
يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم
مقصود يثبت بخوف الموت والتلذذ بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة
المذكورة سقط النقصان المذكورة ايضا بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود ولا اشكال ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة الشرف يحتمل فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا
البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر
في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة
الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل
على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء
اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان
لم يكن به كالصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل
اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام
الامام

الامام مثله فكانه خلف الامام فعلى هذا اقتدى المسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة
في غير مصره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة
اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي الحدث فدخل مصره
للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت
على الاداء فصار فرضه اربعا ولو كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر
الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم
اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما يسبق وهو مؤد هذا القدر
من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي
سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا ولو تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ
الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان
عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة
اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا الا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا
سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها
لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما يسبق فيقرأ ويسجد للسهو
واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول
كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق

فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا
ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة بخصوص زمان ولا يقضى تعديل
الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم
بنفسه كما في سجود الالتماس وكذا صفة الجودة اي لا يقضى لان ابطال
الاصل اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة
قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ
الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يدرك بالقياس فينبغي
ان لا يجب عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير
هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل
لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل
في الصوم التعليل بالعجز فعلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب
او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء
للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد
رح قال في الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا
لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل
في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق
بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا لا يرجع الى قطعه وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل
الى التضحية لانه لما احتمل جهة الاصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك
واما قضاء

واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا
ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد
فانه فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل
قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد
ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب
والبيع والصرف والسلم لما يتعين الصرف او السلم يجب بدل الصرف
والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه
قضاء اذ العين غير الدين لكن الشارع جعل عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف وفي المسلم فيه والاستبدال
فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين
او غيرها بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض
القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام
التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك بطل
حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق
صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبد الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي
حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج
اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلب المرأة من الزوج ان يسلم اباها
اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين قضاء روي ان رسول الله عم دخل على بريرة فاتت
بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين لنا من اللحم

نصيبا فقالت هو لهم تصدق وعلينا يا رسول الله فقال عم هي لكم
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
مع ان العين واحد ولان حكم الشرع بالحل والحرمة وغيرهما تتعلق
بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان
حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا تتغير اصلا كلحم الخنزير فانه
فانه حرام بعينه ونجس بعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الاعتبار
مع ما صح هذا الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع اي الذات
مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا ينفذ
قبل تسليمها اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليم
اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء
القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرأ
عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان في
موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وانما كان فيه
قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو
ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والمثل القضاء بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع والمثل لان
الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن
الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد
بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص في محله اذ القتل
انه

انه موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله
فصار كما اذا قتل بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا
الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما
هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان
الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو
جزاء الفعل وهو القصاص وانما لا يدخل في جزاء المحل اي لا يدخل ضمان
الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما لا يدخل ارش الموضحة في دية
الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما ثم قال
الله تع وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح وهذا المنع
لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص بتلك الضربات
اذ لا قصاص فيها واذا انقطع جواب قوله فصار كما اذا قتل بضربات
المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف يوم
الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع الى المال عند عدم احتماله
اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتل عفا بانه لم يهدر
حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه
المسئلة في حقوق الله تع فالان يذكرها في حقوق العباد لتفرد
عليها فروعها ولا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة

جواب قوله فصار كما اذا قتل بضربات صح

اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
كيف يرد العقد عليها اي اذا لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة
على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقومة
اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء
البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تع ان
تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة
الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لما كان
المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس
متقومة لا يصير بورود العقد عليه متقوما ولان تقومها ليس
لاحتياج العقد اليه هذا دليل اخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان
العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال
الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد مع
انها غير متقومة في حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد
الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس
بضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة
قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضاء هذا منع لقولكم ان ما ليس
متقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضاء
بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز ولا يقاس عليه يشتمل
معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها
في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال
في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم
في العقد

في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله وللعقد رون ايضا وهو الرضاء دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني
فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما في الخلع ولا يضمن ان هد
بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع اخر
على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا
ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا
استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء
كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل
وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد
فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه
وقضاء من وجه فهي تشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في
بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت
في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحالة بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تع التي لا يطلع عليها الا خواص عباده

وهذا ما اعتزل عن ذلك لكن اورد مع العجز من درك الادراك قدر ما
وقفت عليه ووقفت لايراده اعلم ان العلماء ذكروا ان الحسن
والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا
له والثاني كون صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليس لذات الفعل
وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما
ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع
ذلك جوز كونه متعلق الثواب او العقاب بالشرع بناء على ان خلافه
لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره
لان الحسن والقبح لا يتحققان في افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح
بالمعنى الثالث يكونان بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال عند الاشعري
فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب
والقبيح ما نهي عنه سواء كان للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد
على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على
فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله
احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر
للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن
بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني

يتناول

يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله وكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام
والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح
وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي
لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اورد ت على مذهبه دليلين
لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة
له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل
ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه
واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لان هذا الفعل حسن
شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا تقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر
يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى
به معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبح
ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا
يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح
لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان
باختياره نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او

ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على
مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا
يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف
عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه
الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب
ح يكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهذا اشد امتناعا
من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فيؤدي الى التسلسل الاضطراري او الاضطرار والتسلسل باطل فثبت
انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم
ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الاخر لا
يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء
وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري
وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به
المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى
الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني
موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج
اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى

فيلزم التس

فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه
يلزم اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا
بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على
مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة
الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا
بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا
امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان
وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه
وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم
ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف
على شيء اخر اصلا فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير
مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير ان يوجده شيء اخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا
المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لانه لا نشك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء في الزمان الذي
وجد انه وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه
وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه لزم
ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب
عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها
بين اهل السنة والجماعة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا
يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله

اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
محفوف بوجود بين سابق ولاحق بط لانه ان اريد السبق الزماني
فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج
اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها
ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج
الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين
مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان
الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة
لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنه وجود ذلك الممكن
يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنه وجود الحادث امور
لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال
وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما
لان القديم او جد في وقت معين لحدوثه في وقت معين يتوقف
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنه قديما وان اوجده
في وقت معين لحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون
بعضها حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة
فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم
الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا يصلح
علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزاء الموجودة واما
موجودات مع معدومات وهذا بط ايضا لان هذه القضية ثابتة
وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي ينضم اليها زيد يوجد زيد لامتناع

توقف

توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد
الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث
ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة
لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما
وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من العلة وجوده او
بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد
لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونوضحه وجود بكر
فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم
عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات
التي ينضم اليها زيد هو واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى
الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك
الممكن عنه دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنه
وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد
بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يستوي حالا داخل في احد النقيضين
ضرورة قلت هذا التاويل يصحح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
اه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة او لا معدوم
الموجبة لعمرو امور لا موجودة كالاضافيات فان قيل الموجود ما يندرج
فيه الاضافيات لان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب فلا يتم قوله وهلم جرا الى الواجب وان قيل لا

يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم
لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج
وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على
امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد ذلك الامور الى الواجب
بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء
الواجب ولا يلزم من عدم اسناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب
اذ لا نشك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة وبواسطة الموجودات المستندة
اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام الشرع فهذا و هذا
بط او يكون اضافة الاضافة على الاولى واما ان لا يجب والبطلان الحق
هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد
المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم
يجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان
بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات
تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجب تخلص
عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا
تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو مح كما عرفت
المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما
ان لا يترجح اصلا او يكون للراجح فقط او المساوي او المرجوح
والاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط
لان الممكن

لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات
الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون
الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده
في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل
بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان
الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان
المرجوح والمساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم
ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور
وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح
بط لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول
القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب القضية
عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود ممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا
المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
ان وجب المرجح الخارجي في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس
الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال
الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا اذ يفعل

افعالاً مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية
ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم
بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في الوضع فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد له سواء كان
الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة
التي تكون للمتحركة في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول
بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على
انا قد ابطلنا هذا التقدير ~~لكن هذا التقدير~~ لكن اثبات المط على هذا التقدير
ايضا اقرب الى الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء
بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار
عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما
بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم
فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع
مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول
واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل
الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر فالان
جئنا الى اثبات ما هو الحق المتوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصية

يلزم من وجود الارادة لما كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو
المط وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق ويجب ان
لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا
على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا
لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر
على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك
عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل
بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من
غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح
هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور
الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في
طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء والصديقين
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات
وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من
ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة
العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى
عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد
الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة
يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج
الحروف من مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان
ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته

ثم انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى
القصد يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد
لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تع بمعنى انه يخلق قدرة يصرفها العبد الى
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد
والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب
الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف
مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق
الله تع واختيار العبد فلهذا قال توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا
لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس
بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا
وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر
فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته فان كان بتوسط وجود امر
فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع
العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود
اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم
لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبعض فالعلة ان كانت
موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر
العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال
العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد امتنع وقد ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الاثر لا موجودا ولا معدوما ولا يكون
ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ح

يخرج

"قلناه

يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر
لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما
فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنه وجود الاثر يسمى
كسبا وقال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو
خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدور
الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة
العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقيل ما وقع لا
في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان
تغيرا اخر لكن في الحقيقة المجموع تغير واحد اخر لكن في الحقيقة المجموع تغير
فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد
القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل
القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب
وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة
بل مشتمل على كثير منهما واما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب
من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
لانه يعلم انه كلما قصد يخلق الله ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن
يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما
يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه

مع خلق الانفراد في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها وان في ما يصح انفراد القادر به

هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذكر رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل
او صفة من صفاته لحوق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه فيه
اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا
مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلاً
بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان
اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم
فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف
بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء
يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله
الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه
لا يكون في عوض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب
اجلاً وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله
عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه
غريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كلما ينسب من الصفات
والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة الى الله تعالى عن ذلك
علواً كبيراً فلم لا يعلم انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض
سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجته وبرهن على
سخافة عقله واعوجاجه وانحطاط فكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي

في ورائه

في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدنا اهدايا الهداية
فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى
الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضاً اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم
فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها
او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضاً لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعاً لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور
واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب
على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل اخباره انه عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني بط لانه لو كان
وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبار
الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عم ان تصديق
الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه
لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول
فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت
ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
فنقول والالاي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلاً
والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلاً فالواجب العقلي اخص من الحسن

فائدة النبوة واذ وجب فلا يخلوا من ان يكون وجوب تصديق بعض

العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلاً الى اخره
هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب
تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب فهو ان ثبت شرعا
يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا انه دل على
القبح العقلي صريحا وكل منهما دل على الاخر التزاما لانه اذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا واذا كان الشيء حراما عقلا
فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظراً صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا
خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذكر الخلاف بيننا
وبينهم وذكر في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن
والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب
على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة
يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها
لشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان
يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاط بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن

او قبح

عقلاً

او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا
العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه
لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل
لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد
للعلم بل اجرى عادته انه يخلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب
اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس
له قدرة ايجاد الموجود بل ترتيب الموجودات ليس بايجاد
وانما هو في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن
لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليس
بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء اخر
ثم ذكر ان الشيء يحسن لعينه او يقبح لعينه قطعا للتسلسل وهو
اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على
الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية
فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق
على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن
لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا
اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا
لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا
على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن
لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون

على

فثبت صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يتفدق على الوضوء
ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلتها هذا
سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه
على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن
لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته
الموجودة ومحسنا في تلك الجزئيات المعلوم وجوده باحسنا وبما يكون الا
حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق انما
بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق انه ان كان
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج
كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هي عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد
فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة
الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذكره في الخارج فيكون لازما
لا جزء هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي واذا
عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا
لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة
فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذلك الفعل لان الفعل
من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسبة فالافعال المضافة
الى الاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن
لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لذاته لا ان ذات
الشكر في غيرا اضافة

الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبله كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان بظهور من الباطن
الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر
الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان
الاقرار يجعل داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه
واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن
صدق بقلبه وترك الاقرار بغير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة
ركنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا تعرض فيه
يكون مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط
بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون تشبيها للحسن
لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج شبه ان يكون حسنها بالغير وهو
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير
والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على
المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت
تعبدا محضا لله تعالى الا على انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه
ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى في نفسها تعبدا

محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا
لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به
فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن
على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات
انما حسنه لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان
الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه
مامورا به وعندنا الامر انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان
الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل
الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها
دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان
الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون
حسنها لمعنى في نفسها لكن لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان
بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى
في نفسه لانه طاعة الله تعالى وترك مخالفته فالحكم الفعل بحسنه
خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا
فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به
والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري
انما الحسن اداء الزكوة لانه مامور به فقصد ومع علمه تفسير الحسن
وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به
وقد يجتمع

وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به
وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه
او لجزئه لم يؤمر به كعبادة الصبي وايضا على العكس في الحسن
لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به كالزكوة والحج والصوم
فعلم فساد ما قيل ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير
المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال
امر الله حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان المامور به حتى يشترط
فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط بها الاهلية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية
ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما
منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي في
هذه العبادة بغير وقد كانت قبل الغير هكذا فذلك الغير اما
قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقط قولي قائما بنفسه
لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث سقط بسقوطها
فلا يحتاج في كونها وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المامور به
كالجهاد لاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة حق الميت حتى ان اسلم
الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت سقط
عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا

الضرب وهو ان يكون المعنى قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو
ان يكون المعنى منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو
الحسن لمعنى في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج
صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الحيوان في الحقيقة
غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فلهما حقيقة وهي
الفعل بسبب حسن المعنى في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول
لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي
من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول
الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه اذا دل الدليل اي
الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان
كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى
الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر
الذي للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا واذا ثبت
هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا
لما امر الله تعالى فيكون الامر الكامل اي الامر الذي للايجاب مقتضيا
للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة
عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله فيكون
الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال
العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على
كمال حسنه

كمال الحسن وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن
لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ
يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب
الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة
يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر
غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا
ادى الظهر لا ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة
علمنا ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت
مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا
لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا ادى بالعزيمة صار كغير المعذور
فاسقط الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره
والخلاف ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في
البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور
وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير
المعذور والعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل
لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار
كغير المعذور فانتقض

فصل التكليف بما لا يطاق غير
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان
ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة
العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق
تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على
تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد
بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن
للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد
اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل
اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرج عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان
آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان
يكون تكليفا بالمحال فنجيب ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو
عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج
عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا
تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم
جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على
ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه
لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء
لا النفس

لا النفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا
حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو ثابت اي نفس
الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في
فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج
غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من
قبيل القدرة الميسرة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا
من الله تعالى بدنيا كان او ماليا ولهذا يجب التيمم مع العجز
والصلوة قاعدا او مومئا معه اي مع العجز وسقط الزكوة اذا
هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يشكل بقوله وهي هذا صح
شرط لاداء كل واجب قال زفر رح لا يجب القضاء على
من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب
الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء
اذا كان هو الغرض ~~اما ههنا امتداد الوقت كاف لوجوب~~
فالغرض القضاء وقد وجب السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كما في مسئلة
الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الحلف
كما كان للنبي فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف و
هو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة في سلامة
الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة حقيقة

فانها مقارنة للفعل اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل
هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة
هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت متقدمة
زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء
يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء
المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة
اى الممكنة لبقاء الواجب اذا التمكن على الاداء يستغنى
بقاؤها اى استمرارها فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا
اذا ملك الزاد من الراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط
عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة
ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد
والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله على ان القدرة
التى شرطناها متقدمة الى اخره والقدرة الميسرة ما
يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة
فى هالك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعدى فان قيل لم شرطتم بقاءها لبقاء الواجب
ان شرط

ان شرط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فلا يجب
بعد هلاك بعضه فى الباقى توجه السوال انكم شرطتم بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط الكل
فيجب ان يشترط بقاء النصاب الموجب فى البعض فينبغى ان
لا تجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فيجيب بان
النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفى هذا الكلام ما فيه قلنا
النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ويسير
الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة
الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا
الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز فى العمر لان
ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة
فى المستقبل اى شرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة
مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا
انفا فالمقدر المشروط فى الكفارة كذلك اى مقارنة للاداء
الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اى اشتراط القدرة
فى باب الكفارة لما لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة
على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبقها القدرة سقط
الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة
الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون

بالقدرة التى هى شرط الاداء ... بقاء القدرة

الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك كالهلاك جواب سوال المقدر
وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة
الميسرة ينبغى لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلاك المال
كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير عين فى الكفارة فلا
يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكوة معين لان الواجب جزء
من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلاك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان فى قولهم ان بقاء
القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر
عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك
ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراطه هذا
اليسر يودى الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شىء وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط
الحول لا ينقلب عسرا امر غايته ان لا يثبت يسرا
اخر انه اليسر للحصول والله اعلم فصل المامور به نوعان هذا
الفصل اصل الشرايع قد تاسس عليه مبانى الاصول
والفروع وان طالعت هذا الموضع فى كتب الاصول علمت
سعى فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت
كالكفارات والنذور المطلقة والكل الزكوة مطلق وموقت
اما المطلق فعلى التراخى لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخى
فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخى
لان الامر يدل

لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد
بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه
فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخى
واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن
وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة
واما ان يساوى وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب
كصوم رمضان او لا يكون كقضاء الرمضان وقسم اخر مشكل
فان يفضل او يساوى اما وقت الصلوة فهو ظرف للمودى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم
عين الثابت بالامر هو الصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج
الوقت فليس مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة
تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل
الا ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك الكاملة مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى
ذكرناها من الاضافة الى اخر كل واحد منها يوجب غلبة الظن
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة
وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم
عليه فان التقديم على الشرط اى التقدم على شرط وجوب الاداء
صحيح كالزكوة قبل الحول لتحقق السبب اى لتحقق كون الوقت سببا للوجوب

بفوت

او الثابت بالامر

ولو لم يكن سببا ... ان الاضافة ... كما لا ... للاختصاص

اى تعريف بالتكليف مؤثرا

ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه
رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشرى
الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه
الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار
فى الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا تؤثر فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكم الله تعالى فى الازل انه اذا بلغ
زيد يجب عليه ذا وا اثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما
بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان
المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس
الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو ترتب
الحكم على شىء فكان هذا اى الشىء الظاهر وهو الوقت
سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشىء وهو الوقت
فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف
بالشىء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له
من سبق وجوب فى ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن
فى الذمة وثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء
واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء

عليهم

عليهم لعدم الخطاب اما فى الاولين فان خطاب من لا
يفهم لغو وفيه نظر وفى الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام
أخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا فيكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب
وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شىء غير
الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية منحصرة فيهما
اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم
ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو
الاداء فبالضرورة تكون نفس الوجوب هى نفس وجوب
الاداء فلا يتحقق الفرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما
ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيقه ذكر انه لما كان الوقت
سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وصفة لعبادة
الله تعالى وهى الصلوة فلزوم وجوب تلك الهيئة عقيب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء
لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب
وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعى
ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب
الاول يتعلق بالصلوة وهى الهيئة والثانى باداءها حتى
لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة

الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا
تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع
الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب لا وجوب
الاداء كما فى المريض فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم
حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم وما
كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز
ان يكون واقعا فاذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة
المال بالمال وقد ملك المشترى المبيع فلا بد ان يملك البايع مالا
على المشترى تحقيقا للمبادلة فهذا نفس وجوب ثم لزوم اداء
المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان
الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب
ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا
وليس ذلك كله اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان
الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة فى الوقت او بعده
فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان
كان الكل سببا تماما ينقضى كل الوقت لا يوجد السبب
وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل
منهما بط فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجبت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من
صار اهلا فى الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه

فالجزء الذى

فالجزء الذى اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا
يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى
لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول
لانه شرع فى الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت
كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت
بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة فى
هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها فى هذه
الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات متشابهة لعبادة
الشمس فلهذا ورد النهى وعبادة الشمس انما هى بعد
الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك
قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه
فى الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت
متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل به
بالبناء والبناء هنا ضد الابتداء والمراد به الابتداء بالصلوة
فى الوقت الكامل والفساد الذى اعترض فى حالة البقاء جعل
عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن
هذا اشكل بالفجر يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت
الشمس ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا فى الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت

الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفواً ينبغي ان يجعل في الفجر عفواً ايضاً بعين تلك العلة وهذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر جواباً في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا نفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشتغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكامل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هٰهنا هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت فسبب في حق القضاء كل الوقت سبب لان الدال اثر الدال على سببية كل لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكامل اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقر السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصاً في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان يأثم

بالترك

بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعيناً شرعاً والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصاً اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلاً فيتعين كالحانث في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعاً شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لانه ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكماً منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سبباً للوجوب كوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظ وعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبراً للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه فمن شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه

للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان اذا نوى المسافر واجباً اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الاخير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعاً كما عند ح قلنا لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذ صام واجبا اخر جواب عما قالا لان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا الا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصالح دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فان كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح دينه فعنها اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هو اداء رمضان لا النفل وعلى الثانية اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة واما المريض

اذا نوى

واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا فلا ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر هذا ابتداء مسئلة لا تعلق بها بالمرض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقاً مستحقاً لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو لجهة كل النصاب من الفقير بغير نية قلنا هذا يكون جبراً او الشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى حتى لا يصح تعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي سلمنا دليل المعترض بقاء الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى في حاصله انا نقول التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال اخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر وهو يحتمل لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق

وهو تعيين وقال ابي الشافعي رح لما وجب التعيين وجب
من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في
البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي
الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما
صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم واعلم انه اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ثم يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى
وقت الغصب حتى اذا تولد الغاصب المغصوب فملكت
فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي يقول
اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقديمها الى الفجر بطريق الاستناد لان
الاستناد انما يمكن في الامور الشرعية كالملك ونحوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة
بحقيقة النية وهو امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون
حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء واذا لم تستند في البعض
بلا نية فيجب بانا لا نقول ان النية المعترضة تستند الى الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم
متحققة تقديرا فان الامر هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى
في اول الليل

في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة عن العمل تقديرا فكذا ههنا
وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية فللاكثر حكم الكل فيكون الكل مقارنا
بالنية تقديرا فلهذا قال فيكون تقديرية لا استناد والطاعة قاصرة
في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من
الصوم اذ اخلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد فلا يعود
صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل صار موقوفا
ان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في
الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول نظرا لقصور العبادة
فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا
نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى
بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان
شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي
لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح العكس بوصف العبادة
فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك فيشيع الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على بعض
الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض
الفاسد الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي
لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف
العبادة فان قيل ترك التقديم ضرورة فان محافظة وقت
الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي
كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك

كم

لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عنده فثبت الضرورة
وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية
في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك
له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء
بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما
قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت
فالدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح
ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة
اذا افسده ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان
يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا
يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رح فان
عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية
وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية
النفل لكن ان صام عن واجب اخر يصح عنه لان تعينه
يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فكان الوقت صالحا
متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى
يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن
لا يؤثر في حق الشارع الى ان نوى واجبا اخر لا يقع عن المنذور
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات
والنذور

والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها
كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية
في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين
فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة
في اول النهار بناء على تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا ¹ فان تعين الوقت م
لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي
النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج وهو في معنى الظرف
لان افعاله لا تستوعب اوقاته وشبه المعيار لانه لا يصح في
عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى
به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع
الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يجب الفور اتفاقا
بيننا مسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به
في العمر ادا اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان
العابد الحيوة الى العام مشكوكة حتى اذا ادرك العام زال الشك ² العام القابل
فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة
الى الثاني غالبة فكذلك الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول

ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت
وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة النفل والاثم
اي تمكن ان يحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما
عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر
عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين
في بطلان اختياره لما اختار جهة النفل والاثم بان ادرك الوقت
ولم يتوجه الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت شبه
المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت
بخلاف الصوم فانه مقدرة بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء
به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا لحج قطع واذا كان هذا
الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض انتقالا
عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحج عليه
اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية
المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية لمن احرم عنه
اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه
واما الاطلاق فيقيد دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه
حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لمن احرم عنه
اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة
الامر فان عقد الرفاقة دليل دليل الامر بالمعاونة فصل
هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير
مذكور في اصول الامام وانما كان مما نقلته من الامام شمس الائمة
ذكر الامام

ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اعلم ان الكفار يخاطبون
بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة
في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه
ذكر في المتن اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فكذا عند العراقيين
من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح
مخففا ولا يعذر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان
العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة
فاجاب بان هذا لا يعذر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب
عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله
وكذا عند العراقيين لقوله ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان
هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات نفهم منه
ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير
عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل
على نفي الحكم عند عدم الشرط فظ واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر
بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط
العبادة عنه تخفيف بل تغليظ نظيره بان الطبيب لا يامر العليل
بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر

الى الامام شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن
بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على خلافه ثم
بين ان في ما استدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء
صلوة الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا وعنده مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت
ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب واذا
عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت
وجب بدلا وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا على ان الشرائع
ليست من الايمان عندنا خلافا له فهم يخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده
والكل ضعيف ما احتج على ضعف الاستدلال الاول انه لا يدل لانه انما سقط القضاء
عندنا لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء
عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل لكرم اي يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف الاية لو احتج على ضعف الاستدلال الثاني
لقوله ولان المدعى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا
اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم فالوقت باق يجب قطعا
واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله تعالى ولانهم يخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فعلم انهم يخاطبون بالايمان فقط
ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال فالاستدلال الصحيح على المذهب انا
نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر او عن الشرعيات فصل

بالايمان فقط فلا
يخاطبون بالشرائع
عندنا لانها غير داخلة
في الايمان ويخاطبون

عليه

وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود
شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
حسا يرتبطان حكما فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول
في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع
بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي
فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره ان
كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كالقول بعد ولا نوعه
حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي
هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل
ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي
القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله انما نهى عن الشيء
لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي
القبح فان كان المنهي لعينه لان الاصل ان يكون المنهي عنه قبيحا
لا لجزئه فقبح على المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او لبعض اجزائه
فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل ان يكون
قبيحا لعينه لا يعدل عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح
يكون قبيحا لغيره ثم ذكر ان الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه
وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا

ارتباطا

فهو

عليه

حرام لعينه وهذا لغيره وان كان مجاورًا للمنهي عنه فالاول
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن
القربان للمجاور وهو الاذى حتى اذا قربها ووجد العلوق يثبت
النسب اتفاقًا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي
هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي
للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله
الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقًا وانما اورد من الشرعيات نظيرين الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات
هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعًا الا وان تكون مشروعة
ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروع
الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
واعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في فرعين اولهما ان
النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده فالاول
ان يكون الفرع باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله والثاني
انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك
الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحًا باصله لا
بوصفه ويسمى فاسدًا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
ويبنى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران
في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون الفرع باطلا
قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنًا فيثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله

بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا
على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليه ان
امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف فلا نسلم انه يجب ان يكون ممكنًا
بالمعنى الشرعي والاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع
فيه فتعين الثاني تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين
فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا
وهو قوله بعت واشتريت وهو امر حسي والثاني هذا
القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان
كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم
لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا
الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي
لا يكون هذا القول قبيحًا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وان كان النهي عن الامر الثاني يجب المعنى الشرعي فلا يكون
النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذكرنا في امكان وجوده شرعًا
فيكون القبح امرًا خارجيًا وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعًا
لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى
الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف
الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح

النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما
وجد هذا اللفظ عن الاهل مضافًا الى المحل يوجد انشاء البيع
الشرعي قطعًا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مضافًا الى المحل الصالح له واذا كان
المعنى الشرعي مقدورًا صح ان يكون منهيًا عنه ثم نتيجة هذا
النهي يكون التكلم باللفظ منهيًا عنه لانه اي التكلم يثبت به
ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له
وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان
النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول
بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي
وقد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به حسنًا قبل
الامر والنهي يقتضي كونه قبيحًا قبله خلافًا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء
فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه
لو كان قبيحًا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
شرعًا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا
وهو القبح لغيره والبعض يلحق [illegible] المعاملات لما قلنا لا
في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين
البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما
في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقًا وان كان
الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي فهي صحيحة لكن مع
الكراهة

الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل
معاني بالمأمور به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج
عن العهدة باتيانه بمعاني لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضًا
والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعًا كالاحرام الفاسد والطلاق
الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضًا لانه بالتقسيم العقلي
اما ان يكون مأمورًا به لذاته ومنهيًا عنه لذاته او مأمورًا به بالعرض
ومنهيًا عنه لعرضه او مأمورًا به بالعرض ومنهيًا عنه بالعرض او مأمورًا به
بالذات ومنهيًا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب
عينه فيوجب ان يكون حسنًا لعينه وقبيحًا لعينه فيجتمع الضدان
واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحًا لعينه قطعًا
للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح
لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحًا لجزء واحد واما الحسن لمعنى
في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنًا اي لا يكون شيء من
اجزائه حسنًا اي لا يكون قبيحًا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان
الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به
بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرًا مطلقًا واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى
ثم يرد علينا الاشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعًا من الحكم لا نظير له في الشرع
فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل
هذا الوصف اي كونه حسنًا لعينه قبيحًا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورًا به

وبعبارة اخرى م

كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي
قبحا لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح
لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل
عنده ويصح باصله عندنا وان دلت الدليل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا لم يبطل عنده بل يفسد عندنا اي يصح
باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن
لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل و
الفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو
بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة
مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت
النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم
يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب
وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي
منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة

بصحة الاجزاء

بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا
لم يكن الضرورة فانه هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي
عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا
والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه
الذي يشتمل فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية
فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل
فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله فاما في ذكره والتلفظ به
فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع
لان الشروع فعل وهو معصية اما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب
نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارا فلم يوجب فسادا اي فصح
بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف
لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر [illegible] حيث
انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق
الوصف فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم
فان الوقت معيار له فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون
كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما
يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب اتمامها ولو افسد يجب قضاها اما ان شرع في الصوم

في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه
لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا
وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا
له وانما قال عندنا وعنده لما ان على مذهب ابي الحسن الكرخي
ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل
يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين
احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل الدليل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام
يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين
فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون
قبيحا لعينه وانه فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن
معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان والملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع
مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث
نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع
وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة
النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي
مجازا عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي
لعدم قابلية المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة

هذا الفصل

هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد
من هذه الثلاثة اما ان يصدق على كل المنهي عنه او لم يصدق
فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف
تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير
صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على
الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد
البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فيجري مجرى
آلات الصناع كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي
ينفك ويفارق في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال
البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد
يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى
البيع في حال السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق
على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون
سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج
فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية
القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع
اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة
المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد

المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا عند
فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على
المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع هو مبادلة
المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا
لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم
فجعلها غنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل
تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام
المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن
ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين
الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها او
جبت تلك المفاسد كالبيع بالشرط والربوا واما البيع وقت
النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن
السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي
لقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي
وكلامنا

وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا
يثبت النسب ولا يسقط الحد واجاب بقوله واني النسب
وسقوط الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه منفي وضع للحل
ولا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد شرع
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
ان سلم ان النكاح منهي فانه يوجب البطلان لانه لا خلاف
في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما
انفصل عما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه
للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع
فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح
لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة
بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر
المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا الاشكال
وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا
فان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم
الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار
لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا
يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي
عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق

قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد
حكما شرعيا وهو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد
حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا
لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في
ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي
تقريره ان الزنا نزاره انه لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد
الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع فاقيم
ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمة كما اقيم
السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو
الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها
بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والا
فهو الولد لا يوصف بالحرمة لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات
الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر
صفات التراب بل يعتبر صفات الماء بالحرمة والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان كيلا يجتمع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما
قال لا يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار
ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن
هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن
لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر
يخرج

يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان
في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر
وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله او هو
في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله
واما الاستيلاء فانما هو معصية ابتداء لو النهي عن اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم
او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا
واما في حق الاخرة فلا حتى يكون اثما مواخذا به واجاب عن
سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بين
من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي هل هما حكم
في الضد اولا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان
فوت عدم المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي
كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد
ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم
ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه
ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما
يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر
لانه لما لم يقصد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فلو
هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول

بكراهة وكونه سنة ملاحظة بظاهر الامر والنهي فان منهيات
المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة فقوله لا تحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص
يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج
وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير
مقصود فيجرم التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه
وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا
يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس
الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي
يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاد على الطاهر
يجوز عنه وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل
هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم
فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل
وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة
انه المستعان لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق على
قول الرسول عم وعلى فعله والحديث يختص بقوله والاقسام
التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى اخرها
والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في سنة
الاتصال بالرسول فنبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط
والتبليغ

والتبليغ وفي الطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلوا
من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير
كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول المتواتر
والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا
لم يصل حد التواتر والاول يوجب العلم اليقيني لان الاتفاق
على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل
عقلا والثاني يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس
وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقيني
كما اذا رأى قوما جلسوا للماء ثم يقع له العلم عن عقد عن
التأمل لانه على المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب
اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي الله عنهم تنزهوا عن
وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها
ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجاب العمل فلقوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد

فصار خبرا والرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الافاق والاحاد في احكام الاخرة لا توجب الاعتقاد
وهي منقولة ولا تحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق
ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل
يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة
فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها
توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا
نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل
الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة
اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي
الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم
رضوان الله اجمعين وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه
وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه وردّ بانه
يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس الخلل يحتمل في
الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون
في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر وبالرواية فقط كابي
هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا
ان وافق قياسا وخالف قياسا اخر لكنه ان خالف جميع
الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب
الراي

الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة
وهو ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا
فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه
لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه
السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف
بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فان قبل البعض
ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا
اخر كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال
بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام لها بمهر
مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس
الائمة الكردري انه من عادة العرب الجلوس محتبيا
فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط
الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي

وقد روي عن الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم نعمل بما رواه فيما خالف
القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا نعمل به كحديث
فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها عم نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر رضي الله وغيره من الصحابة وقال لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه
اراد بالكتاب والسنة القياس لانه ثبت بهما حيث قال تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ رض في القياس مشهور وقال بعضهم
اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر
سمعت النبي عم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى
ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز
العمل به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال عم خير القرون قرني الذي انا
فيهم ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول
قرن الصحابة رض والثاني التابعين والثالث تبع التابعين
اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عند الفقهاء
بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد فصل
في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام
اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا
يقبل

فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق
ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين
الاداء وكماله ان ينضم اليه هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر
من الكلام ويخفى على المتكلم لبعده وهو يزدري نفسه
فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع
في قوله وشرطنا حق السماع ههنا لا في القران لان المعتبر في نقله
نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل
بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية فيه ولانه محفوظ لفظا ونقلا
وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذكر احترازا
عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه
واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه
وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في
النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين
والعقل على الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما ما ابتلي بشيء منها من
غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك
القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر

بنشوئه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال
بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب ان
يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي
لا يجزئ الاجمال كما مر بناء على ان الحرج مرفوع في الدين قلنا ان
الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان يسأل عن صفات
الله تعالى او يسأل عن الايمان ما هو وما صفات الله تعالى بل المراد
ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل
اهو كذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة
فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم فامتحنوهن فاذا
ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس
فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم
بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد
والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد
يلزم على المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول
اليه بالتزام الشرائع لانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول
اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير
بتبعية لزومه

بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا
كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم
يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا
الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا
يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
في القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام
حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا يقبل
شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم
وقد ثبت عن الصحابة رض قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة
رض وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان فصل في الانقطاع
اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي
قال رسول الله عم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول
حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن
رسول الله عم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل
به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة
على قبول المرسل فمرسل الصحابة مقبول بالاجماع ويحمل على السماع
ومرسل القرن الثاني والثالث لا يعتبر عندنا في الان يثبت
اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد ابن المسيب قال الى

وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يقع الرواية وهذا
دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رض ويقبل عندنا وعند مالك وهو
فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء كل ما نحدثه
سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان
كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن الكذب فلان يظن الكذب
على الرسول اولى والمعنا دانه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم
واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمل ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى
انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يلزم ما لم يسمع من الثقة
ومرسل من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسوق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رض
انه وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان
في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت
قيس قوله بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله
فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة لسكوت عن اما في السكنى
فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة
ابن مسعود رض ومن وجد انفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي قوله بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا
الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين
اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس

الحاكم دل

دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كان اليمين كافية مع الشاهد
الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة
قوله فاعتد واوانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره
اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به
عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين
قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب
بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل
وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان
يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فلم لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر
لكن الرطب والتمر يختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لا
ختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة
صرحنا او ردت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في
البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفي في مثل
هذه الحادثة مما يجب العمل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام
المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على
عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة التبليغ

بلفظها اعتد وانحكم

عطف على اما بمعارضة الخبر المشهور

[illegible]

الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل تدل على وجوب التبليغ اوله
اوله لانه يدل على عدم الشهرة او يكون معارضة للقضية العقلية وهي
انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة
عنه لحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا
اليه والثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فهذا
الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب
كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فقرره
والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او
او يكون شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني
من الانقطاع انقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين
ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى
فاقبلوه وما خالف فردوه دل هذا الحديث على ان كل حديث
يخالف كتاب الله فانه ليس حديث رسول الله عم فانما هو
مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عم لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا وانما التناقض
من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود
الشرائط التي ذكرناها في الراوي فيجب عدم بعضها لا يثبت
الاتصال فكخبر المستور الآتي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول في

خبر المستور

وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم الشرايط المذكورة في الراوي اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي في محل الخبر اي الحادثة ~~في محل الخبر اي الحادثة~~ التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة اي اذا اخبر الواحد ان هذا الماء نجس يقبل خبره ثم المستور عن قوله فكذا يتعلق لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يتعذر تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الاحاديث فان الذي يتلقونها هم العلماء العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لحديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه

شبهة فعلم

شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي يعني قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذا المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها فانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بالحديث برواية الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث برواية الواحد بالشرايط واما ثبوتها بالخبر يكون في معنى الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية صيانة لحقوق العباد ولانه فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي في حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول

العباد الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد يتبع في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن ان هذا امر لا يتعذر تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلنا هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انها لا تمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا شرط اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني

فلان

فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا والاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولى اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة وان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من التساهل ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يشترك به لا امر يتوقع به الاحتجاج واما الضبط والعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت

عرضه في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي
اذا راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي اتقلب عرضه
والايام وهو مما لا يغيب التذكر والاول حجة سواء خط هو او
رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا
وعند ابي يوسف رح ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضاء للامن عن التغيير وان لم يكن في
يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رح
يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان
يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان
ضم اليه خطه جماعة لا يتهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير
مفهوم لان المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما
التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله
نضر الله امرءا اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما
سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز
ولا شك ان العزيمة هو الاول والنقل بلفظه رح اولى لكن
اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا
وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان
محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل
الخصوص

الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا في الاول
اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره
والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير
اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر
عنها عقول غيره فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره و
الاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض
ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة
اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع
وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها ولا يعلم التاريخ لا يجرح واما
بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا
جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل
المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث
رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رض وقد انكرها
الزهري لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهو ما روي
ان النبي عم صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين
فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عم اقصرت الصلوة او
نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض فقال اصدق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن

ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان
قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند
ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت الى اخره ولم يقبله عمر رض عنهما قال كنا في ابل الصدقة
فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم
فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قول عمار
تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك
بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر رض في تلك القضية لقبل
عمر رض لعدالة عمار فامتناعه من القبول ان عمارا حكى حضور
عمر رض وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو لا يذكره وفي خلافهما في شاهد يشهد على قاض — لا يكون مقبولا
انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان لا يكون
مقبولا ونقل البخاري رح في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله
ابن مسعود وابو موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار
لعمر ان رسول الله عم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد
فاتينا رسول الله عم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا
ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول
عمار وهذا من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كخبر
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رض ولا
يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما
لم يعمل

لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان
من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون
جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول
البزدوي رح فان اردت فعليك بالمطالعة فصل
في افعاله عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب
وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي
فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان يتنبه
عليها لئلا يقتدى بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة
وعند البعض يلزمنا اتباعه كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن
وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا
به والمختار عند الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى
باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس
اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص زائد فصل
في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطع و
القران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك

من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله
واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث
ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده
كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلق بخلاف
الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال
بالراى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر
عن الاول لا غير وانما الراى وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز
عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له
حق العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل
بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا والحكم داود
وسليمان عليهما السلام بالراى في نفش غنم القوم
نفشت الغنم والابل تنفش نفشا اى رعت ليلا بلا راع روى
ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا
عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادون
فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت
الى المجنى

الى المجنى عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم
انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث
من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله
عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى
ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزئني
ان احج عنه وقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل
وقوله ارايت لو تمضمضت الحديث روى ان عمر رضه الله سال
النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اما كان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه علم بالوحي لكن
بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع
ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فكان ان
يجوز عليه معاني النص المراد بها المعلل واذا اوضح له لزمه
العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص
فاخذ في اسارى بدر براى ابي بكر رض روى ان رسول الله
عم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل
بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية نقوى بها اصحابك
قال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان

هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم
فاخذ رسول الله عم براى ابي بكر وكان ذلك هو الراى عنده
لمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو
انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم
فقتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما
نزل هذه الاية قال عم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر رض ولهذه
الاية تاويل اخر تذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل
ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله عم براى اصحابه كثير وبعض
ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روى ان رسول
الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة
لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان
هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راى فلا نعطيهم
الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين
وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا
اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار المدينة الدنية لا نعطيهم الا السيف
وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح
اذهبوا

اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء
ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل
الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو
المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء
فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت
في الحادثة يعمل بالراى لما ذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي
ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو
ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ في الاجتهاد كان الاجتهاد وما
يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا
عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول
فصل في شرائع من قبلنا
بقوله ان هو الا وحي يوحى
هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع
الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا
وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه الاية
والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل على انه شريعة
لنبينا محمد عم ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
وما ذكروا اعني مخصصا بالاصول بل في الحجج على ان النسخ
ليس بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن
ننسبها

فذكر في اصول البزدوي وعند البعض يلزمنا على انه
شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتب صح صح

لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب
اجماعاً فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعاً فيما ثبت
الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لم يرفعه وهو
ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لم
يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين
سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد
يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا بالذين من بعدي تمامه ابي بكر وعمر ولان كثير اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم
شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة
النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف
لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور وهو المجتهد
يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم
ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك
مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء
ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل مجتهد

فيه اتفاق

اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه
في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم
اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله ورد شهادة الحسن
وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه
ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق
وهي ان يجب عليه ذبح شاة والله اعلم **باب البيان**
ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو
اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان
يكون بيانا بمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني في بيان تبديل
والاول اما ان يكون بلا تغير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية والاول اما ان كان معنى الكلام
معلوما لكن اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير و
التفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه
فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا
يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير
يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه والتغيير
لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه الحديث
جابر واثنين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا

منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عم اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب الكفارة اصلا لجواز
ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم
التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير
المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط اي في فصل مفهوم
المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل
فعند الشافعي رح يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي
المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قضية البقرة
ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء
وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله واهلك في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها من كل زوج
زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم فقيل انه لما نزل هذه الاية
قال ابن الزبعرى لرسول الله صلعم أانت قلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة

خصا متراخيا

خصا متراخيا اي ان خصت الايتان تخصيصا متراخيا
وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله تعالى ليس
من اهلك وتعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون قلنا في قضية البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول
يجوز ذبح اي بقرة كانت ثم نسخ هذا وللاهل لم يتناول
ولا الابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله
لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل
حتى شمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك
اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد بالاهل ايمانا
فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل
ايمانا والاهل مرادا به فان اريد به الاول لا يتناول الابن لانه
كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع
وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاول
الابن الكافر وان اريد الثاني اي القرابة تناول الابن
لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من اهل
الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد
الله تعالى باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله تعالى
لم يتناول عيسى حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
تعنتا بالمجاز والتغليب فقال ان الذين سبقت لهم الاية
لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير متراخيا

اتفاقًا وما هو تفسير لا يصح الا موصولًا اتفاقًا كالاستثناء
وانّما اختلفوا في التخصيص بناء على انّه عندنا بيان تغيير
وعنده بيان تفسير لما عرف انّ العامّ عندنا قطعي وعنده دليل فيه
شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض
يكون تفسيرًا فيصح متراخيًا كبيان المجمل وعندنا قطعي
في الكل فيكون التخصيص تغييرًا موجبه اقول لا فرق عند
الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على انّ
العام مجمل محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكون تفسيرًا عنده
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص
مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا
يجوز الا موصولًا. **فصل في الاستثناء** وهو مشتق
من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي
في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس
قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما
بما يجب تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي
هو المتصل وانّ المنقطع سمي استثناء بطريق المجاز فلم
اجعل المنقطع قسمًا منه لكن اوردته في آخر باب الاستثناء
الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام
في حكمه اي في حكم صدر الكلام وهو متعلق بالدخول وقوله
بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها
يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا
تعريف تفردت

تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال
هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان
الاخراج امّا ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضًا والاستثناء واقع في
كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول
والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم
وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من
حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعًا والاخراج ليس
من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان
حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل
فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازًا وهو غير مستعمل
في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه
يغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك ايضا بيان لمعنى
الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير
محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة
الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فقوله الا
ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال له علي ثلثة منها فيكون
كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين الحكم في البعض الاول
ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع
فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر
بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها

السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا رضه ان الاستثناء عند
الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت
ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا
في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على
غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسع مائة الفا بخلاف دليل
الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة واطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر
وانكار بعد الاقرار ولا يظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي
او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة
فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الآخرين
يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا
اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام
عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى
سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا
انه على الآخرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير
فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة
واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد
العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة
اي يكون

امّا ان اطلق العشرة على السبعة وهو ما سماه تفسير
او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم
او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة

اي اطلاق عشرة الا ثلثة على السبعة

اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة بالنفي ولا بالاثبات
الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا
كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني زيد غير زيد لما جاء بقي المذهب الثاني
والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان
يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى
منه اذا كان عدديا كقوله علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله
علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله علي سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة ولا فرق على
هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير
صفة وعلى المذهب الثاني اكثر من هذا المذهب الثاني
هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فان
الاستثناء على هذا المذهب اكد دلالة على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما
لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير
الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق
اي يكون المستثنى والمستثنى منه من جملتين احدهما
مثبتة والاخرى يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة
لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة

كقوله له علي الف درهم الا اربعمائة
جاءني زيد غير عمرو
بيان تغيير

منفية

من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكثر من هذا ابداً لانه
على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقاً فحجة اي حجة المذهب
الاول ان وجوه الكلام مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص
فاما اعدام الكلام الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية
وهو عطف على قوله ان وجود الكلام مع عدم حكمه في البعض
شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس والضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيداً تاماً فان قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا
النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على
نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب
عنه ونا وجدته زيفاً او رده على طريق الاشكال وبينت
فايدة وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو
المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا
النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن
نصفاً بل ربعاً والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد
فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما
اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله
قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول
هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اي
الاستثناء هو

العشرة يطلق على السبعة وهو ساه نقيد

اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من
المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل
على المذهب الاول العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود
الكلام مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ خاص للعدد المعلوم
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز
بالتخصيص ولو صح مجازاً فالاصل عدمه وقولهم هو من
الاستثناء اثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله لا
لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفياً
واثباتاً يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصدق كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم
هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه
اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا
المذهب الاول فعلى المذهبين الاخرين المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على
الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم
الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور نظائر بالباء يعلم
الثنا ولا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا الان تقديره
لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا
فالجملة الاثباتية هو هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة

الجماع اهل العربية على ان من النفي اثبات وبالعكس

ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على
ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور
ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضاً صدر الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة
غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان
الاستثناء يتعلق بكل واحد واحد والاستثناء يكون من
النفي اثباتاً تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة
بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة
في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا
كل واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان
قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم
في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة
واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلاً عالماً ان يجالس
بكل عالم قوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم
فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور
جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتاً
وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة
لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتاً يصير كقوله
بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى
في كلتا الصورتين

من تكلم... الى العقلية وغيره

في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلاً عالماً
وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من
النفي اثباتاً في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلاً عالماً
لا يدخل في الحلف شيء من افراد العام ومن ضرورة هذا
ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا
المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة
الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوماً عليه بعدم الجواز
لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين
علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات ولهذا
يجيء في باب القياس ان العموم بطريق الاستثناء يدل
على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور
علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتاً يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية
فتعم بعموم العلة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء
هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان
يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن
الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء
على ترك التثبت ولهذا يجوز فيه الكفارة ولو كان مباحاً
محضاً لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده
وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعي رحمه الله حملوا
الاستثناء في قوله الا خطاء على المنقطع فراراً عن هذا لكن

والثاني انه يلزم ... جائزة
يلزم بعض الصلوات بلا طهور

الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب من قال وايضاً
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تاماً فلان معظم الكفار
كانوا اشركوا في عقولهم وجود الالهة ثابت فيرى النفى
لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده مع اشارة على الثانى اى
على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا ان وجوده يثبت على هذا
المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر لا اله ثم اخراج الله
تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى
على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة
للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق
لان وجود الاله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفى غيره
وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله
غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له
دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده
تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة وما قيل عليه اى على المذهب
الاخير هذا دليل جاوله ابن الحاجب نفى المذهب الاخير
انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة
الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك
ومركب اعرب في وسط ضعيف اذ ليس المراد انه مركب
موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة
مثلا فلا

مثلا فلا يكون هنا وضع كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى
منه للباقى وضعاً كلياً لا وضعاً جزئياً واعلم ان الوضع على نوعين
وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية
فنفى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث
كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن
فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية
لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات مطابق
معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه
ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم
مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة
وايضاً منقوض بنحو ابى عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسط
وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا
كالقاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى رحمهم
الله قالوا في الاستثناء الغير العددى الى الثانى بحكم العرف اى
الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وقد فهم
هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة لانه
على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء
بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التو
التوحيد ان الاثبات الالهية بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان

العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير
العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله
غير الله موجود كالتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم
عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم
ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون
ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو
الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم العرف
وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى
التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم
بالباقى ومن النفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجاً من الافراد
وتكلما بالباقى في حق الحكم ونفياً واثباتاً بالاشارة وفى العددى
ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لى الا مائة فكذا ولم
يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان
لى فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على
عشرة الا ثلثة لا يلزمه شىء فكانه قال ليس له على سبعة مسئلة
شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصداً لا اعتباراً
بها ضمناً لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل
بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم
مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتاً بالوكالة ضمناً فلا ينبغى
الا ان ينقض الوكالة اى استثناء منقطع اى لكن له ان ينقض
الوكالة

الوكالة ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازاً فيتناول
الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولاً ولانه بيان تغير نظراً
الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح موصولا
ولو قال غير جائز الانكار على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد
محمد رح وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند
محمد استثناء الانكار ولا بناء على ذلك على الدليل الثانى لمحمد رح
وهو ان استثناء الانكار ليس تقريراً للحقيقة اللغوية بل ابطال
لها اما عند ابى يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى
ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر
ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن
استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالى مسئلة الاستثناء متصل و
منقطع والثانى مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع
فكيف يصح ذلك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل
المراد الاستثناء يطلق على المعنيين احدهما بطريق الحقيقة والثانى
بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة
الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو
فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقاً بعد التوبة
فهذا كم اخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه
الذى ذكر فخر الاسلام في كونه منقطعاً هو ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لان الفاسقون ليس

اولئك هم الفاسقون

يرمون والذين يرمون المحصنات

مستثنى منه قوله اولئك اى الذين يرمون والفاسقون هو حكم
المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى
منه وهو اولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم غير داخل
فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاورده
ذكره فى المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى
منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن
الدخول لما ذكرنا فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان لا
شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج
يشتمل امرين احدهما ان لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى
ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن علية ذلك الحكم وحكم صدر الكلام
ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن علية
ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم
آخر ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى
قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر
الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه
مغفور مثل الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه
او بما يساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى او الا مماليكى لكن ان
استثنى بلفظ يكون اخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه
نحو عبيدى احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مثل اذا تعقب الاستثناء

الجمل

الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعى رحمه وعندنا
الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر
الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة فى عطف
الجمل فى الحكم فى الاستثناء اولى وصرف الى الكل فى الجمل المختلفة كما
القذف فى غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على
سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة
بلفظ الاخبار اى صرف الشافعى رحمه الاستثناء الى الكل فى آية
القذف قطع الشافعى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوا وهم
حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون
عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا
تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا واحتج ان الجلد لا يسقط
بالتوبة وعدم قبول الشهادة للفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة فى آية القذف وهى قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما
اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا
لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن اقسام
بيان التغيير الشرط وقد مر اى فى فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه
وبين الاستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه
العبد انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقى فكانه
قال بعت العبد بالف ولو قال على انى لى نصفه يقع على النصف
بخمسمائة لان الشرط فى البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا

يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيئا من شيئين فصل
فى بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى
متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الناسخ
عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى
بيانا محضا لمدة الحكم فى حقه ولما كان الاول مطلقا كان البقاء
فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا كالقتل بيان للاجل فى حقه تعالى لان المقتول ميت باجله
وفى حقنا تبديل وهو جائز فى احكام الشرع عندنا خلافا لليهود
عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره
بعض المسلمين ايضا وهو هذا لا يتصور من مسلم اى ان كان
المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله عليه
وسلم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا
النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن
ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا ونحن نقول
بان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية اما النقل
فى التوراة تمسكوا بالنسبت ما دامت السموات والارض وان
وادعوا نقله تواترا ويدعوا ان النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ
لشريعته واما العقل فلانه موجب كون الشيء مأمورا به

ومنهيا عنه

ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
ولنا ان حل الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وحل الجزاء اى حواء عليها
السلام لم ينكره احد ثم نسخ فى غير شريعته ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب ولا يقع التعارض بين الدليلين
بل الدليل الثانى بيان لمدة الحكم الاول الذى لم يكن معلوما لنا وقولهم
بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان لا يكون نص ما فى زمان النبى عليه السلام حجة الا فى وقت
نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج
عند هذا الاستصحاب اى فى كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص
يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا
يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رد اجاب عن قولهم
انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب
لا للبقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فى
حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب
والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى
زمان حيوة النبى عليه السلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها
وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبى عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع
احتمال النسخ وبقى الشرائع التى قبض النبى عليه السلام عليها قطعية مؤبدة
وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل
هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلا نزل
حكم على النبى عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه

لم ينزل مفيدًا اذ لو نزل للنبي عم فلما بقي علم انه لم ينزل فمثل هذا
الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء
مأمورًا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النهي الاول النص
حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا انزل الناسخ
لم يبق موجب الاول وهذا اعني ما ذكرنا اول الفصل انه
لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخر فلا نحتاج
لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب
وفي هذا الحكم بالغيب وهو كالاحياء ثم الاماتة وانما يمكن
حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم
اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثلا
وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية
والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلة
نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم ان
هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق
الآية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او تأبيد دلالة
كالشرائع التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين عم او توقيت عطف على قوله تأبيد في قوله
اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او
يكون الحكم مطلقا عنهما اي التأبيد والتوقيت فالذي يجري

فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا
حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل
لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن
من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط
او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود
الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة
كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل
فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
وغيرها وذبح ابراهيم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ
قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الا
ستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرر الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل
الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على من يقول
ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الفداء مقامه عادت
حرمت الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون
من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده
فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب او السنة
بالكتاب بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح
بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على

امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب
وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث
او لانه تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول
كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض
اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين الآية قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى
فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين
لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول
بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث في الاول
فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار
بقوله يوصيكم الله وقال عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه

فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله
ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى
فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل
نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه
ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال والحجة
انه عم حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان
يصلي الى البيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ
بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عم
كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او
بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر
شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متيقن واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك
فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة
وهو قوله وقالت عائشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح
الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم
الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحي متلو مدة حكم
ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير اي فيما يرجع الى المصالح

العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه
وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث
النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات
الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت
بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك من
تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس
نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قطعي
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه
على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث
نسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عم
يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من
هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب
يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب
بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ
الكتاب بالسنة ما روت عن عائشة رضي الله عنها ما قبض
النبي حتى اباح الله من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد

شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام
كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض
لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها الاية
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا نسخ
المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان
يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما
هو متوسط بينهما اي بين المتواتر والاحاد وهو المشهور واما
المنسوخ فهو اما بالحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت
العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء
كان للقران في زمن النبي قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله فاما بعد وفاته عم فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انعكاس بينهما
ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت الاية نسخ حكمه وبقي
تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وصورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة
ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على نوعين
احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة
وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون

الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط فقد اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا
انها اما زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة
بعد قوله في السائمة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ
عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء
الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي مفهوم المخالفة اعلم ان
في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص
اما زيادة الجزء او زيادة الشرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة
نسخ عند ابي حنيفة رحمه فاقول يجب استثناء الثالث اذا
الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة
رحمه على انه لا نقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه لا مطلقا
وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة
في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعدما
كان في الاثنين كان هذا والذي كان في الكتاب التخيير بين
الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه
امرا ثالثا وهو الشاهد واليمين المدعي لكن الاخرين لا يستقيمان
على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة
امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال
مستقيم

مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل
الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة
عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر بتغيير الاصل فانه لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان
على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به
كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار
كل شيء واحدا كزيادة ركعة لكما لو ضم في الطواف
واختار البعض قول ابي الحسين وهو انه لا نشك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا
يكون نسخا والا لا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا نسلم ان زيادة
الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا
او احد اثنين فيرفع حرمة الترك واما ايجاب شيء زايد
فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة
نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقريره ان الزيادة في
المختلفة فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما
زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد
ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا يرفع حرمة ترك ذلك
الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب
احد اثنين فالزيادة ههنا يرفع حرمة ترك احد هذين الاثنين
والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل

وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول انه صحيح

المطلق صح

زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في الملتقى
كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا الخلف يجري
على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك
اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها
التخيير هي حكم شرعي وهم يقولون الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لان حرمة الترك بحكم شرعي لانه انما يثبت اذا
لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير
يرفع حرمة الترك اذا لم يكن شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد اذا كان شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد
لا يكون تركه حراما فعلم ان هذا الواجب الواحد انما كانت
ثابتة ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم
اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك
ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا
يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد
واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين وهذا
تفريع على مذهب الحنبلي فنص الكتاب اوجب غسل
الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء
بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين
عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين

رجل وامرأتين

(في الهامش: حرجل وامرأتان)

رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك
يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا بعدم الخلف
يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف
فيلزم حرمة الترك حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة الصلوة
والصوم وعند غيرهما او وجوبهما مبنية على عدم الخلف وايضا
التخيير ليس بالتخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني
الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون الى الاستخلاف نسخا وان
كان المسح والنبيذ بخبر مشهور راي وان كان الاستخلاف
في مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر
المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله
فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين
ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا
يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء
وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على
سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة على الرقبة
بالعكس اي لا يزاد قيد الايمان في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل يرد عليهم هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى
وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
فان الفرض عندكم ما يثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما
يثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد
ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد

الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم
اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا
بالوجوب فقط يعني انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ
الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية و
الترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا
لعينه يعني انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة
الا به فان قلنا وجوب النية والترتيب بمعنى انه لا يصح
الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي
هي الاصل وهذا سر انيق بهما ح بم جعل في الصلوة واجبات
ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام الشرع
الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء صح

في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق
مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا
واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في
صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا
لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحقه لان الربح نماء ملكه فيكون
له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب
اجر عمله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في

المتن

المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة
كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية واستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والمغرور كان
شاور عليا رضي الله عنه واشتهر حكمه في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض
برد قيمة المنافع ولو كانت لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليهم
القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل
اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعي لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن
الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما
فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع
وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت
لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة
وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعندنا في رحمه الله المائة
مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه

في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها
كثيرة فيحمل على ذكر اي على حذف المعطوف عليه فيما هو مقدر
بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فنحوها فيحمل
على ذكر اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات والدينار والقفيز
يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا
قال على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة
وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب
كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة فصل في الركن الثالث
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في
عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية
او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل
هذا او لم يقع منهما سواء حتى انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا
بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان
يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول
الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فلو كان
ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون
من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له الاجتهاد
بل يكون

بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور
الاخرة واشراط الساعة مثلا فموقوفة لا يمكن الا بالنقل عن مخبر
صادق يوقف على المغيبات كالنبي عم مثلا فاجماعهم على ذلك من
حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب
لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر
الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل
فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية والبحث
هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك
اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل و
يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض
لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل
عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك اشار بعض
الصحابة رضي الله عنهم بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي
رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان يقسم بين المسلمين
وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليل
الموافقة حتى سأله وفيه وجوه على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق
عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم
وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته
تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين
ان

فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير
وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون
للهيبة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنهما بقولك في العول
فقال درته ذكر الامام سراج الدين في شرح للفرائض ان العول ثابت
على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو ان
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب
ومثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول
الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان
وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رضي الله عنه
فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكروا احد
وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته بان الذي احصى
رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل له هلا قلت ذلك
في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا
فهبته وقد يكون للتأمل وغيره ان يكون السكوت وغيره من الاسباب
المانعة للاظهار ولنا ان الشرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد بل المعتاد
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما السكوت على عكس حمل على ان ما
افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في
مسألة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم
صيانة عن القيل والقال ورعاية احسن الثناء والعدل كان احسن
وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ
السكوت

السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذكر الى اخر المجلس تعظيما
للعتبي وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة
العول من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر الين للحق وان صح فيحمل
على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهب فان الواجب
عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس بسكوته عن
الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما
اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا
مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد
يكون للتأمل مسألة اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا
نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد
بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع
الحمل ثالث لم يقل به احد فاختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض
كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند
الشافعي رح الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسألتين وعند
البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسألتين فالقول
بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد

واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمس فعند البعض لا فسخ في شيء
من منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض
دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل
ثم اختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط
واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول
العدم او شمول الوجوب ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير
السبيلين ناقض عندنا لا المس المرأة وعند الشافعي رح المس
ناقض لا الخروج فشمول الوجوب او شمول العدم لم يقل به احد وقال
بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان
استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان
الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى
اجماعا مركبا فمادة الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني
الامثلة الاخيرة فاذ ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا
مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا في مسألة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل
اجماعا فان عند ابن مسعود رض الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها
بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يقل بموافقته في
ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع
المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا
اما عند

اما عند ابن مسعود رض فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول
ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسائل مع انهم خالفوا
ذلك البعض في مسائل اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل
بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض
المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام
الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في
الضمان لا يخلو اما ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان
لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في
الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي رح فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي
يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رح اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم
بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين
وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه
كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كما في العدة وحرمان
الجد واما في مجموع المسألتين في مسألة الزوج والزوجة مع الابوين
احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما
فثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب
وفي مسألة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا
فالقول بان لا شيء منهما واجب فخلاف الاجماع فكذا في الحلي والضمار وكذا

القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور فمبطل
للاجماع فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم
ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في واحد هو في
الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فنقول ان المختلف فيه اما حكم يتعلق
بمحل واحد او متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة
والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر
وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما
مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل احد الامرين او احد الامور امرا
واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان
امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين
فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان
في امر واحد او حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد
واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول
الوجوب مخالف للاجماع فنقول هذا الافتراق ليس حكما شرعيا اي
لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما
وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبر بامرأة
ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت ثم جاء الزوج الاول فعندنا
يثبت نسب

فعندنا ر
يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رح من الاخر فثبوته
من كليهما وعدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الا
افتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجوب
في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج
والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون
خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة
رح في مسئلة المس ولقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء
منهما مخالف للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج
مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح وعكسه قول الشافعي رح فهما لا يشتركان في
امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم
شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من افتصد ومس المرأة لا يجوز
صلوته بالاجماع اما عندنا فللافتصاد واما عنده فللمس قلت هذا الذي يخطر بالبال
ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
للافتصاد والحكم عند الشافعي رح انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين
منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون
مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطئا في المس مصيبا
في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في
الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجوب في الصورتين وعند
البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما
الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع
الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود

اي اذا سرق الصبي لطرة وعليه
حلي فضاع لا ضمان عليه
وعند العامة عليه الضمان

الضمار مال اخذه السلطان
مصادرة او غاب غيبة منقطعة
وفيه وجوب الزكوة او لا

او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم
ان كان مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق ابطال
الاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح
عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية
الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم
يشتركان في حكم شرعي وهو وجود المساواة فان الاب كالجد
شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان
للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في الثبوت المخففة
المساواة بينهما لم يعد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما
او العدم في كليهما كجواز الفسخ دون الوطي في الكعبة عند الشافعي رح
وجوازهما في كليهما عند ابي حنيفة رح فجواز الفسخ متفق عليه فالقول بعدم
جوازهما اي جواز الوطي دون الفسخ خلاف الاجماع والبيع بلا قبض
والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك والملاقيح متفق عليهما فالقول بافادتهما
الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في
هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه ۲ الاجماع م
فسق ولا بدعة فان الفسق مورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخ

عن احد الامرين

عن احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافق الفعل عالما بقبح ما
يعتقده وقبحه لكن يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافق الفعل كان
سفها اذ السفه خفة واضطراب يحمل على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما
المجنون فهو عدم المبالات فالمعتبر في الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما
عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون
في الاجماع كالمجتهدين فيما يحتاج لا غيرهم اعلم ان الاجماع على نوعين اجماع
يفيد الحقيقة اي قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع
يفيد القطعية واما الثاني لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا
للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا
القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد ولكن النوع الثاني ربما
يخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع فليس كذلك فان
الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
لا يكفر الجاحد وهو الصحيح بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة
حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول
في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض
باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث
الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد
من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة
الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين هو من امة مطلقة والمراد بالامة

الزمان لكنه لم يبق دليل في زمان حدوث الاجماع وان اراد والتضليل
بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطي ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم
الله تعالى مخطي وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم معينا
حتى يكون جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن
في ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا الاتباع
المذكور حراما لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما
لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى

المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه
رضي الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث ففي شروط انقراض العصر
ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رح شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض
حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها
في الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك
المخالف انما اعتبر الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل
العصر وقد وجد وهو وان كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان
يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون متمسكا بشرايطه واما ان يكون بالنظر الى
الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل متمسكا بشرايطه ومع ذلك لا يكون
موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة
المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم
الدليل متمسكا بشرايطه لا يكون احد منهم ضالا او مخطيا بالنظر الى الدليل ثم
اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الان
دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم تدل على ان الدليل
لم يكن قبل ذلك متمسكا بشرايطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان
اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع
بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فالحق
الموجود عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انه ان اراد بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك

الزمان

لا يمكن ان يكون غير ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم لانه ان كان كذلك
فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام فيكون المعطوف اي
الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان
ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد
فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا
الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة

حصل المطلوب وان لم يشترط فيه عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع
فيه تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل اذا كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره مما اتى به النبي عم
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون
غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقد يصدق ان يقول ليس
له غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم
على سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه
لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباعه غير سبيل المؤمنين
فهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي
لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم
وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخير يوجب الحقية فيما اجمعوا
لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون
ذلك الشيء معروفا واذا انهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا
فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل
الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل
الحكمة

الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي المتوسط بين الجربزة والغباوة فتوسط ان ينتهي القوة العقلية
الى حد يمكن للعقول الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب
ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتكلم في المتشابهات
والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل
في المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب
القوة الشهوانية وهي متوسط بين الخلاعة والجمود والشجاعة
هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسط بين التهور والجبن
وانما يجب فيهما التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية
فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير فلا يجب بل ينقاد للروح
ثم المتوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا
فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم
وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله
عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة
على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما
غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق المجتهدين حجة ليست بقوية
وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع
دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع
قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري
فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي

المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن ثابتة
عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح
في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف على
السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهيا
او كسبيا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء
فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء
وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا
الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا
بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في التجربيات وان
توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان ذلك بامتناع الكذب
عن قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب
باطل لا تمر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشرك حكم وتبعه
متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما شاهد من الرسول عم والعادة
قلنا كلا ممتنع ان يعتقد الناس انه حسن وقبيح عند الله تعالى فلا يرد
ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها ذهم قد اعتقدوا وما ظن بصدده وايضا شمول ذلك الاحتمال يرد
على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد الرسول عم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه
خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك
ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة
قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح
وبقيت

وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي قال المستنبط المجتهد من فرع حكما
واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك
الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب
الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الاية تدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان تفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اخوانهم بحيث يقوله فاتفاقهم
صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم
المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان
كانوا هم الحكام فان لم يكونوا المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب
عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا اسألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول
والا لم يكن للسؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا يعين لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
تدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما
سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها تدل على ان النفس
الذكية يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة
من المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة

قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال
عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا
الى دليل دل على انه حجة قطعية اذ لولاه لكان لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون
بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث
لا يمكن تواطئهم على الكذب فذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع الدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار
كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه
حجة قطعية واذا قالوا بهذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا
على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا
اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي
بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة
واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا
المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر
فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالغرض
من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة وقد وصلت الى العلماء بحيث
يجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضي
الله عنهم ثم اجماع من بعدهم في حكم لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم
فيما روي فيه خلافهم فهذا الاجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي يثبت ثم
رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما التمسك في المستند والناقل
يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض

لابد

لابد من قطعي قلنا يكون الاجماع لعوام ولكونه حجة ليس من قبيل
الدليل بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة
والله اعلم بالصواب الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل
في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه
ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا الاشياء بعد بقائه
في الاصل بل يشترط بقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية
الفعل معناه ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا لما
هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع والحكم على الاصل
بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاطلاق
يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
وذكر هذا القيد واجبا لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس
وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع وكره الاسلام
رح ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء
والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم
ويتحقق به القياس هو القياس العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هو
اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة ما ثبات الحكم في الفرع القياس والغرض

ثم اثبات الحكم في الفرع بالقياس

منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو
مذهب الشافعي رحمه لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن
من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع
متعلق بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول في الاثبات
وعلم اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن
بان الحكم هذا الان مثبت له ابتداء الى القياس يفيد غلبة الظن
بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به
هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله
تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرع
لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب
تبيانا لكل شيء يكون الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس
انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان
المراد به القرآن فالتمسك كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عم
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا الله قال انه تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما
دعينا الله تعالى قال قل لا اجد الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى

نحو ما لا يكون

السادس ٤

نحو ما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشرع
وهو قادر على البيان القطعي فلا يجوز اثباته بما فيه شبهة وهو تحرز عن الضرر
يرجع الى الاثبات اي اثبات حكم المذكور في حقه تعالى او لانه طاعة الله تعالى
اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في
دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل
بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل فقوله
بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها هذا
القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي تدرك بالحس والعقل اما بالسير
او بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون
الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقياسيين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى
وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي
في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا
والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء
بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق
المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير
ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس

دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن سلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم اذا ارتكبتم مثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من له علم بوجوب السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ح هذا الجزئي صادقا فاذا اثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا

ونظره

ونظره اي نظر القياس وانما اورد هذا النظر ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي تتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة فقال عم بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فواتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجده في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه الصلوة والسلام في آخر ركن السنة وهو قوله عم أرأيت لو كان على ابيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون القياس تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم

اليمن

في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معانيه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حرف مطلعا وقد وفق الله العلماء الكاملين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام القياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا فالعمل بالاصل اي بالاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات بعد العدم والوجود وقيل الاصل ليس امرا اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فقال ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا لقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والمنظر كاف للعمل جواب عن قوله فلم يخل اثباته عما فيه شبهة وهو تصرف في حق الغير باذنه ولا تعمل برأي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فيه

فصل شرط اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم كتحليل تسع نسوة له والثاني ان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن سنن القياس هذا هو الشرط وهو اما بان لا يدرك العقل كعدد الركعات او يكون

مستثنى

من الناسي

مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه بقاء في ركن الصوم اي العدول عن القياس في هذين الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا تشك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة والثالث ان يتعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مشتمل على قيود كثيرة وهي حكم ثابت باحد الاصول الثلاثة اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغير الى فرع متعلق بالمتعدي هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المتعدي او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا اعلم انه لا يثبت اللغة بالقياس لا ابتداء في الحقيقة والمجاز اذ في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة

فلا يطلق على سائر الاشربة لانه اذا اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحل
عليه مع ارادة الحقيقة واذا اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا
الزنا اللواطة ولا يقال الذمي اهل التطليق للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم
هذا النوع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذمي حرمة لا تنتهي بالعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذلك
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل
متقيدة بعدم التساوي حتى لو وجد التساوي لا يبقى اجراء في الاصل
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي
بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار
هذا النوع قوله تفرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر
النسيان ولا يصح ان كان في الوضع نص هذا بيان نوع قوله ولا نص
فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل
الفارق قوله ان كان وفق قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس
وان لا يغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرط
التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه تغيير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على
كفارة القتل لانه يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
لانه يخالف قوله الى اجل معلوم والمقام بعده الحال فيما هو في الاصل
هذا بيان ان القياس جواز السلم الحال على المؤجل فاسد من احدها
انه تغيير النص والثاني ان الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع
تغيير وقد

وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلف
عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقط فان قيل انتم
غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم
القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
مع عدم التساوي بالقليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا
فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص
وهو قوله عم لا في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع
عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم
النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة
عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع العين الواجب
يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى
غيرها وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع
الحاجة فيجوز صرفها الى صنف واحد يوجد فيها الحاجة فالتعليل بالحاجة في
الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ التكبير للافتتاح اي غيرتم النص
وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز اي لفظ
كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله
عم الماء طهور وقوله عم حتيه واقرضيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد
التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله

الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية في الكيل
وهي لا يتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا
الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين
بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالنمل والبرغوث لا يدخل
تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك
فان الصدقة حق الله وتعالى ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد
من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا
الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة
عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه
في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
لفضله الاعلى الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء
تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء
الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد بوعد
مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء ما من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال
فلما هذا اقتضت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيته على
الشاة لان يكون مصروفا الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص
واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها احلت لهذه الامة لاجل
الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فان كانت عين الشاة صالحة للصرف
الى الفقراء للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت
بالنص

بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه
تغير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رح فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في ان
فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله
بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير
فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق
بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح
وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا
الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى
والبقاء مصروفة الى الفقير بيان الصدقة ليست في الابتداء حق الا
الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة من العبارات عن
مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف
فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك
وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم في دفع ملك شخص الى
شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات و
الفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا
دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الوضع لو اريد الجمع

فكان المراد جمعاً مستغرقاً فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
والمساكين وهذا غير مراد اجماعاً اذ ليس في وسع احد ان يوزع
جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد
هذا يبطل مذهب الشافعي رض واذا لم يكن الجمع مراداً فكان المراد
الجنس فيراد ان جنس الصدقات لجنس الفقراء والمساكين
من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب
التوزيع على الافراد فيكون لعقد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى
فاداء القيمة وذكر لفظاً آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض
العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة
الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور
والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول
قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر
لا يفيد معنى وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق
الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد
اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض
صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد
فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر
وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره ههنا لان
فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركاً وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما
في سلك واحد

في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يحصل بها اعلم انه ان
اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً وقوله عم
حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارده والجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً
بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المايعات لكونه غير معقول في الاصل
وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا افتراق يلزمها امر غير
معقول دفعاً للحرج وهو ان لا يتنجس كل ماء يصل اليه ولان الماء مطهر
طبعاً فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلاً قال عم يزول به الخبث لا الحدث فان
قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا بانا الجواب
في فصل المناقضة   العلة قيل المعرف وتشكل بالعلامة
اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالاً على وجوب
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق
بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام مضافة الى
العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا
العلة بالمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار
للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست
بمؤثرة بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر الحكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر

في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان
الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلاً
فالمراد بكونه مؤثراً ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر
كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية
والشرعية وكثير من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية
كذلك وهو المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق
الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص
ايضاً عقلاً وكان جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة
الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب
مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بان
كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق
عقيب مماسة النار فان التولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة
على ما عرف في الكلام الا ان تعالى بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف
الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب
الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول
ميت باجله في نظام الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا
معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثاً للشارع على الحكم كما في
قولك حبستك لاكرامك باعث على الحبس والقتل العمد باعث للشارع
على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم

شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم
اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث
لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكم المصطلح والمراد بكونه مشتملاً على
الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة وجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا
بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان
الاصلح لا يكون واجباً عليه تعالى خلافاً للمعتزلة وما ابعد من الحق قول
من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عم لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال
ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضاً لو لم يفعل الغرض اصلاً
يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك
الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستقلاً
مستكملاً به فيكون ناقصاً وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً به لو كان
الغرض راجعاً اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل
مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً له وداعياً
له الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي
لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً ولئن سلم
ان الترجيح من غير مرجح لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد

من جهة كون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد ولتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والقتال والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحصيل كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يليق تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر بخلافه الاعراض لكن مع النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى الوصف ظاهر منضبط بدورانها اي بدوران الوصف مع الحكمة او بغلب

وجوهها

وجوهها اي وجوه الحكمة عنده اي الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب ويحتمل ان الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال و بالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان

هذا النص معلل في الحال لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا انه قال يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا اما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عنه هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الذي

يجوز

يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقتا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم أرأيت لو كان على ابيك دين قاس النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبرة مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصا وغير منصوص كما يأتي ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت منصوصة العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار

اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فايدة التعليل
لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
ليس بشيء اذ الفائدة ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه
بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية
بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد
النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا
قول ابي حنيفة فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في
استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة
الاصل يتعدى الحكم والا تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع
اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة
حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط
التأثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل
في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة
وجنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره
ام لم يعتبر وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف
على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان
الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق

الاستنباط

الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف
افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف
انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن
المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع
وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة الظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم
فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا
كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
فح تثبت عليته ويكون ما قاس علة وصف آخر فان قلت تعليل
بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد
الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد
جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة الزكوة
في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما
غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من موارد التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى
كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون
علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة
في الحقيقة النماء لا الثمنية ولا يجوز التعليل بعلة اختلف
وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير
باعتاقه ولا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد

لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد
ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا
تعليق فلا يصح بلا نكاح كما قال زينب التي اتزوجها طالق لانا
نمنع وجود التعليق في الاصل او شبه الحكم في الاصل بالاجماع مع
الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
بالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث
غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا
مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض
البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا
كقوله تعالى كيلا يكون دولة تعالى صار الفناء دولة بينهم تبدا ولونه
بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله عليه السلام لدافة التي دفت فيما
رحمة وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف
بالفاء في تهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا او قوله عليه السلام زملوهم
لا تغسلوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان
الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر
وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب على المشتق
نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من
الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين
يكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس

للعارة

لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا
الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو
ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين اثنين
بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم
فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية
فقط مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق
بين الشيئين بالحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير
الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو
القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء
نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو
يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او
بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في
هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية
في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب
الحكم الى الوقاع لكن يمكن ان تكون العلة شيئا يشتمل عليه
الوقاع كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن
بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت
علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا فكذا في زنى ماعز

ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على ملك البضع فى واقعة امرأتك ونحوها الا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هناك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لابد لان على العلية وثانيها الاجماع على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه فى المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهو ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع قد اعتبر جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا فهذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى والمذكور يتعلق بقوله ويكفى الجنس البعيد هنا والملائمة كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلم لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيها من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين العجز وفى الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة فى الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا فى الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه فى الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعى مقام المدعو اليه وقال على رضى الله عنه فى حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا

وجد الملائمة

واذا وجد الملائمة صح العمل والقياس لا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائمة بشرط شهادة الاصل وهى ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجب بكونه مخيلا اى يقع فى الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشرع جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصالح ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص وفى استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم لاستولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورية مالو

تترس الكافر فى قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير تركه لا يهلك الاجماعة مخصوصة وفى الترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فى نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر فى الحرمة هذا نظير اعتبار النوع فى النوع وكقوله ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس فى النوع فان للجنس وهو عدم دخول شئ اعتبارا فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع فى الجنس وللنوع اعتبار فى جنس الولاية لثبوتها فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس فى الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربع مع البعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان للنوع اعتبارا فى جنس الولاية وللجنس اعتبارا فى جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة اربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة

من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربع غريبا والثلثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى بشهادة الاصل وهو اعم من اولى الاربع مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم من اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربع عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربع وقد يوجد واحد من اخرى الاربع بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة يسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض قياسا ايضا وان وجدت شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربع لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربع اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاوليين لانها اعم من كل واحد منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربع لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون

التأثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو
الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف
الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر
هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كعوله
انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار
الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا
وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف ارأيت لو تمضمضت الحديث
وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول
وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودايع والغصوب فان
رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا
ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا
الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا
بالتقسيم اي على العلية في الفصل وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا

او هذا والاجران

او هذا والاخران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل
وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي
ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير
بالنص بعدما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو
ان تبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما
وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى
النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عند فقد بانه فسره بعضهم
وجود الحكم في كل صور وجود الوصف ورادوا بعضهم العدم وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان
المراد اقام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء فاذا فقد وهو
محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين
حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما
وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند
القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم
المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان
هذا ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا

الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان
كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله لم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا نعم في حق الله تعالى اما في حق
العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع
والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت
باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا شرط
لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها
فذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف
الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص
العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا
التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة
فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح
في كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد
بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له اصلا يوجد الا نادرا
فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء

لانه ثبت

لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى
اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة ما كتفي فيه اي في الماء يغني في ايجاب الوضوء بدلالة
النص اي على وجود الحدث واختيار في التيمم التصريح اي بوجود
الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله تعالى فتيمموا وايضا
في الماء اي في النهي اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه
اتمام انتظار الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فلانه ليس
بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء
او التصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل
القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له
ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون
الغضب كما ذكرنا في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور
في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان
لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكر ثم ان
القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط حجة مفهوم المخالفة فلا يكون
النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص
قائم في الحالين ولا حكم له لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث

نعرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النسا
بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم
اثبتم بالقياس لشبهه هو علة لحرمة النسا وهو الجنس بانفراده
اي بدون القدر الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي
نهى النبي عم عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا
شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكذا الاكل
والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل
بالمثقل عندهما اي ثابتة بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا
يرد الاشكال وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطا نظير اثبات
صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات
الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي
فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع
الطعام اي عند الشافعي فانه لاي لاشتراط في التقابض عند الشافعي
اصلا وهو الصرف ويجوزه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض
عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض
عند الشافعي رح وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع
الصرف وعدم اشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع
فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا وانما قلت لان نقلت هذا
الفصل عن

الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانا
انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لها في الشرع اصل يصح تعليله فاما اذا
وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا
اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان حكمها
لمعنى اخر يصلح للتعليل وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية
لكن هذا المعنى لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة
ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا
هو المختلف فيه
القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان
لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل
استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا
ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا
في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا
لان ثبوته بالادلة التي هي حجة اجماعا ضرورة وهو راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا

هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث
المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع
في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى
لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار
واما بالقياس الخفي وذكروا ان اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اي تأثيره
اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي
النظر نرى صحيحا ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللقياس
اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته
فالاول ذلك راجح على الاول هذا اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا
الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان
المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني
من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من
الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم
الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة يؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى
وخر راكعا

وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع
كسجود الصلوة فعملنا ههنا بالمعنى الباطن في القياس وهي ان السجود
غير مقصود بها وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين ولعل
انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس
وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس
والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما اختلفا
في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المبيع بعقد
السلم فيوجب التحالف لكن عملنا بالمعنى الباطن للقياس وهي
ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل واعلم انه
اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
وفي الاستحسان لا فذلك لانهما اذا اختلفا في المبيع بعقد السلم
فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم
اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا
في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع يوجب جودة في الثوب
بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف
لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا
والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما
في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت و
بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقوية وعند التعارض
لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف

الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح
على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم الشيخ
وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح
في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر
فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان
وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيحهما الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي
الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع
فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان
على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد
من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين
احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك
ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان
على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس
اولى اي وان

اولى اي وان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان تعارض
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين
وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة
لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وجعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة لحكم يعني اينما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين
في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا تعارضه قياس صحيح
سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض
ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم وجد هذا الوصف في النوع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم
ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر
واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او
فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل
تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام
فقوي الاثر او ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام والمستحسن بالقياس

الخفي يتعدى الى غيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان
البائع ينكر تسليم المبيع الا بما يخلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع
بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة
الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في الشرح فتعدى الى الوارثين اي
اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف
الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث
والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة
على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة
وليس كذلك كما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى
لا يكون تخصيصا في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منها النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق
الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب
ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
فنوقض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل
للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بانه
يمنع في المدبر

يمنع في المدبر كونه بدلا بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل
اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة
علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص نحو المسح نحو مسح راس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح
الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه
تطهير حكمي غير معقول لا جلاء اي ولا جلاء انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا تعدى اي التثليث
في المسح كما في التيمم وتعدى في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع
بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا
له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في
فيضمن المحل الصائل فنوقض بالاستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب
في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بانا لا نعم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما
انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة احدها
خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما
تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا
بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف

لاحياء المهجة لاينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة
لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان
العادل اذا اتلف مال الباغي حل اتلافه لاحياء المهجة لايجب الضمان مع
ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب ان حل الاتلاف ينافي العصمة
في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر
ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لايكون
هذه النظير الصورة نظير اللدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل
ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة
وهي لاترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل
الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة
ان حل الاتلاف لايصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة في الجمل الصائل
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافعا للعصمة في
مال الباغي فاجاب بان دافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغي فهذا لايكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو
ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط
المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لايرتفع الا
بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت
بالقياس ان هذا العارض لايرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال
الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم
في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة
نظير اللدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
فهذا الحكم

فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي
ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة
غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت
للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لايوجد النقض في هذه الصورة لان
النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة لا
يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات نفى الامثلة الثلث اورد مثالا آخر
في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم
اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لايوجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم
خلف عنه معناه انا لانم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض
بالنخاعة فنوقض فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما
فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا ثم اعلم انه ان يتيسر
الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون
العلة يوجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لانقول
بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء
للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية

والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمس المسطور
في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمس لكني عدلت عن
هذه العبارة لما سيأتي مانع العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر
او من تمام الحكم اذا احال شيء فلم يصب السهم وكبيع مال الغير او من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اثر
بعد اخراج السهم والمداواة فكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اخرج واندمل
وصار طبعا وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخر
لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم
بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة
لم يوجد فيهما وفي الثلث الآخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع
فتخصيص العلة مقصورة على الثلث الآخر فلهذا لم نقل في المتن ان
الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات
ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو
الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فادخوله
على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول
على السبب والحكم وان كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار
الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فلما وجب الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه
حصل السبب والحكم بتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير
العيب يتغير

العيب يتغير المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي
خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة
وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لايتمكن لانه تفريق قبل
التمام وذا لايجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ جاز فيخص
بها او ترك القياس بدليل اقوى لايكون تخصيصا لانه ليس
بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في
الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم
ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها
اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم
العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة
فاذا ازيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع
عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنها
فساد الوضع وهو ان ترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك
ان ما ثبت تأثيره شرعا لايمكن فساد الوضع فيه وما ثبت
فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وهذا لايقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع
جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك لايضره الفارق لكن
ان اثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد
على سبيل الفرق لايقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى

بقيل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحاً او يكون في الحقيقة منعاً للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الفرق يمنع كالجدلي بوجهه فيجب ان يورد على سبيل
المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان
قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان
حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع
الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم
عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان
حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ وكقولنا في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب
المال كالخطاء فيقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على
المثل اي في الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام
على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع خلفاً عن
القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعني المال شرع خلفاً عن القود
لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب
خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عندك في مزاحمة المال القود

فلا يكون

على الشافعي ان الاعتاق تصرف ... وعندنا ... الخطاء ...

فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فيه اما في نفس الحجة لاحتمال
ان يكون متمسكاً بما لا يصلح دليلاً كالطرد والتعليل بالعدم والا
ان لا يكون العلة هذا ابل عنده كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما
في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل
واوصاف العلة بكونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل وسمي مناقضة او يسلم لكن يقيم الدليل
على نفي مدلوله وسمي معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاولى
سمي معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فنقول واعلم ان المعترض
هو التقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا التقسيم المعارضة
فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله وسمي هذا ممانعة
فاذا ذكر لمنعه سنداً سمي مناقضة كما نقول ما ذكرت لا يصلح
دليلاً لانه طرد مجرد من عزنا اثر الى آخر ما عرفت في الممانعة وكذا
ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت
من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلاً على
نفي مدلول سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات
دليله والاول سمي معارضة في الحكم والثاني سمي معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلاً على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة يسمى
عليه فهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض حكم نعته فقلب

كقولهم صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فيقول صوم فرض يستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا
تعين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعين الصوم في
رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين
بالشروع بتعيين العبد وكقولهم مسح الراس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل
على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض سمي عكساً كقولهم في صلوة النفل
عبادة لا يمضى في فسادها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان كذلك يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا
فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة على اذا فسدت لا يجب
المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فساده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاول
اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم
مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب
جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس
بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضاً جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين

ان المراد

ان المراد ايهما وانبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل
وايضاً الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل
فهذا هو فساد ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول
العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف
على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت
نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكماً يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة
من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا
في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى
عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها
لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي بعدم القائل بالفصل
فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة
ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نعى اليها بوفاة زوجها
فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكماً آخر
وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاصل اعتبار من كون الثاني حاضراً
واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهي ان يجعل العلة معلولاً

النعي خبر الموت

والمعلول علة وهي قلب ايضا والتاثير هنا اذا كان العلة حكما لا
وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلم لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية
ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية يكون افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر منه ذلك وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل العلة جلد
البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر
وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في
في الاخريين والتخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف
الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان
يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة تولى عليها في
مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة
على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه
يولى في نفسها

يولى فيها فنقول الولاية شرعت للحاجة في النفس والمال والبكر والثيب
فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول
كل منهما شرع للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت
الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلة رجم الكفار والقراءة
في الشفع الاخر فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل
وفي البنت الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رح هذا
في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا
سواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط
فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل
على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على علية شيء اخر فان كانت
قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارض
مالك بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة
الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا يفسد ذلك لان الحكم قد ثبت
بعلل شتى وان يتعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على
ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة احدهما اثر في فساد الاخر   في دفع العلل
الطردية لما عرف ان العلة نوعان اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما

علة تثبت عليتها بالدوران لكنه عن التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست
معتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل ذكر الاعتراضات الواردة
على القياس الطردية وهي اربع الاول القول بموجب العلة وهو التزام السائل   بالعلة م
ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل
المعلل مضطرا الى القول بعلة مؤثرة يرفع تعليله الخلاف فلا يمكن الخصم
من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله برؤسكم
وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان عنوا فلا
يسن تكراره تمنعه لكن في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في
اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول
قول بموجب العلة وعلى تقدير التفسير ممانعة فالحاصل ان تقول ان الاثم
بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن القائلون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات تمنع
هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب هذا
الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث
جعله ثلاثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التفسير
وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانع وكقولهم صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقولهم المرفق حد فلا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثانية الممانعة وهي اما في الوصف

اي يمنع الوصف

اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع كقوله في مسئلة
الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاح
بالتفاحتين لانه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء
فهي جائزة بجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة
بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار
تختص بما يدخل فيه اي المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي
اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
فلا نم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نم في الصبرة فقوله
كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة
في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله
فلا نم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه
المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نم في الصبرة اشارة الى هذا
وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان عنيت
التعيين فلا نم في الاصل او قبل فلا نم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم هذا في القضاء وان
ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نم
هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع
لان الصوم متعين في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين

الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية
قبل صيرورته متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنع وهذا باطل
واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا باطل كما مر واما
في نسبة الحكم الى الوصف كقولهم في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلانا ان العلة في الاصل هذا اى لا نم ان علة عدم عتق ابن
العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز
ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم
على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم
يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره
والرابع المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغير الكلام انما هو فيبطل العلة
اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة
فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة ح يندفع المناقضة كما سياتي في
المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل
العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغير الكلام كتعليل لايجاب الفرقة باسلام
احد الزوجين اى احد الزوجين الكتابيين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر
فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول
او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين

قبل الدخول

قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء
عند الشافعي رح فيجعل الردة على بقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول وبعده ثم في المتن
يقيم الدليل على ان تعليل معوض لفساد الوضع بقوله فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للنعم والردة لا تصلح عفوا وكقولهم اذا ح باطلاق
النية يقع عن الفرض بالاتفاق فكذا بنية النفل فان بعض العلماء
حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله
المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زايد وهو التقابض
كالنكاح فانه يشترط الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعل
الله اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول
ثم الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة في
حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما تزيل الحقيقة فهي غير معقول
الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احال في فصل شرائط
القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا
الى النية في ذلك اى في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في
قوله اى يحتاج الى النية في صيرورته الوضوء قربة والصلوة تستغني
عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى
كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال
مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس

يحتاجه
ضرورته

نظافة غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس
ملحق بالغسل وظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر
على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الغسل فان قيل غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء
معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا
للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اى لما اتصف البدن
بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل
جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل
الاعضاء الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فلا يحتاج الى النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رح ذكر ان تعدي
وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح
فهي غير معقول اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح
قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان
مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية
لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم
معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس
في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا
بالاعتبار انها مطهرة فلا تقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين
قول فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمهما الله ان مراد فخر الاسلام بكونه غير
معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا

انه اذا علم

انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد ان الشرع قد حكم بهذا الحكم العقل
بان هذا الحكم بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون
الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرناه
من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي
هذا المقصد فروع اخر طويتها خوف التطويل في الانتقال
اى الانتقال من كلام الى كلام آخر وهو اما ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
فلا بد اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او
لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج
اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على
قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكم وهو الثاني حتى لو لم يكن
لشيء منهما كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون
حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا او اما فيهما وهو الثالث فيثبت
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة
لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا
لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
باخر كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه يترك هذا الكلام ويشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول
وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل حيث قال ان الله ياتي بالشمس
من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة
الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة والمعترض

عارضة بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت والخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس
لما على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب
بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار
يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة
فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي فنقول الرق لم ينتقص ونثبت
هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتباه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع
احسن لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لا اثبات الحكم الاول
فهو باطل   في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي
رح في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة
للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء
ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا اشهدوا انه
كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء
وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب
بل لانه لا نسخ لشريعته وفي صورة تقدم جوابه في الفسخ والوضوء والبيع
والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء
للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا
لان الارث

لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنه فيجعل براءة الذمة
وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا
انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها
لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان عتق
الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي
ومن الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكره في شهادة النساء اي في انها لا تقبل
في موضع العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان ثبت
بالاجماع ان لا علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب انه غير
مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل
فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين
اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر في محل واحد في زمان فان تساويا في قوة ويكون احدهما اقوى بوصف
هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو
غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قولهم زن
وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل

ذلك عفوا لانه القليل في حكم العدم بالنسبة الى المعايير والعمل بالاقوى وترك
الآخر واجب في الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع
وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا في قوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص
مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان الخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث
ان يكونا متساويين في قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك
الآخر واجب اما الثالث فالبيان حكمه هنا وهو قوله اذا تساويا
في قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيعزل
عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا فيه لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح
انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني في الكتاب والسنة
اى في معارضة الكتاب والسنة الكتاب والسنة يحمل ذلك
على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل
فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما
يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل
احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم
والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل
ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي
ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب
المخلص اى يدفع

المخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ان امكن ويسمى عملا بالشبهين
فان تعذر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما كان
كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة بقي الحكم على ما كان وهو
ان الماء كان طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول
بالشك وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين
او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او
الزمان اما الاول فبان يوزع الحكم كقسم المدعى بين المدعيين او بان
يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه باى بكسب
القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اى في الآية الثانية وهي قوله لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد
بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه
قال الله يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو
عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا
للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى
تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة

ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن
فاللغو في الآية الثانية فيشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله
تعالى لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله اذا سمعوا اللغو اعرضوا فاوجب
عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد بالمؤاخذة في الاولى
في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة
فقال فكفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية
وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رح العقد في الآية
الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في
الآية الاولى وهو السهو ولا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا
اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان يكون العقد يجري على معناه الحقيقي
وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاولى هي المؤاخذة الاخروية
بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا
فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة
في كل موضع على ما هو اللائق من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض
هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من
الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين
في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو
قال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا
وهي الكفارة هذا ما وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين
واحد

واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالي عن الفائدة
بل اليمين الغموس تدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد
بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة
وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية
دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة
وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا
وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل الحكم فان يحمل
على تغاير الحكم كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب
الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل
وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل
الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون
الثاني ناسخا للاول وكذا اذا كان دلالة كنصين احدهما محرم
والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة
والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس
لزم تكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم

كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت
التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
الحرمة بعدها نسخا وجوابه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال
على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود
الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرف من تعريف
النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه
اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار تدل على ان الانسان
ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك
انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس
فلا يلزم الا تغير واحد فانه غير الامر المذكور بهذا التغير فيتقرر الدليل
بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالمعنى
الذي ذكرتم وقد تحير قال فخر الاسلام رح هذا اي تكرر النسخ بناء على
قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول هذا في الاصل لان البشر
لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كان
كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريف في التوراة
فلم يبق

فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور
وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء
الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء
على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله حكم باباحته في الازل فهذا
غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة
على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والاشعري على الوقف ففسر الوقف
تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به او
ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين
واجيب في الحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله
او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء
لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم معنى
كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا
وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكما فلا
يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم
ان الله تعالى عليه حكما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا يعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق
فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر

او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب
على الفعل والترك وهذا حاصل بعد عند من يقول لا نعلم ان الحكم انه حاد
لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام
الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف
بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه
اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم
الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان
تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه تزوج
ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم فانه انفق على انه لم يكن
في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء
فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ولا يعدل
يزيد بن الاصم ونحو هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحلال
الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى
انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي
بعد الاحرام اي الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن
الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة زوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا

نظير النفي

نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها سيدها ولها النفي
حر ان اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي فقلنا انها اعتقت
وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف
لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان
فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا
لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليل كان كالاثبات
وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل المعرفة بالدليل
ويحتمل على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك
عيانا بان غسل الاناء بالماء السماء او بالماء الجارية ملاه باحدهما ولم يغب
عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته
فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان
مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس
عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض القياسان
ولا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ
بايهما شاء من القياس وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد
شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعض
بظاهر الحال اذ في الاول اي تعارض النصين انما وقع التعارض
للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمل باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياس
ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر
الى المدلول على ما ياتي فكل واحد دليل في حق العمل ما يقع.

الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على
المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة
على الاقتضاء واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما
عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض
ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه
اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه
وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب
اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء
من ذلك والذي ذكره في الترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان
الشافعي رح يقول برق ماءه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة قلنا
هذا النكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهو اقوى اثرا اي قياسنا اقوى
تاثيرا من قياس الشافعي اذ زيادة حال الحر على حال العبد في الحل والشرع
وتنقيصه المالك بالاذن باذن الحرة يجوز فلا رقاء دونه لان في الاول
تنقيص الاصل وفي الثاني تنقيص الوصف ونكاح الامة لمن له سرية يجوز
مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من
الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب ولا يجوز للمسلم

ولان الضرورة

ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة قلنا هو نكاح يملكه العبد
المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح مع الحر المسلم نكاح
الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة
التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين
فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود لان الرقيق اشبه بالحيوان والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا
الشبه قلنا انه مال ثم اشبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان
التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرق الرجال يقبل
العدد بان يحل للحر اربع وللعبد اثنتان لا طرق النساء فيتنصف باعتبار
الاحوال فيحل الامة مقدمة على الحرة لا موخرة واما في المقارنة فقد غلب
الحرمة كما في الطلاق والعدة اي لما كان الرق منصفا فطرق الرجال يقبل التنصيف
بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد اثنتان وللحر اربع واما طرق النساء
فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف
الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة
يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا
تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم تكن متاخرة من الحرة او مقارنة بها فيصح للحر المسلم نكاح الامة
الكتابية اذا لم يكن على الحرة دفعا كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة
اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين
عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله
وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس في التخفيف اقوى اثرا

من الركن في التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار
الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول
كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجوارب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو
الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف
اعتبار الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعاً فاسداً
والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه ولا يجب
ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين
في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا
فلا يجب التعيين انه فعل لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول ما
يضمن بالعقد تضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه
فضل فهو على المتعدى اى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلاً
في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون
المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض
الغير الباقية فهذا الفضل على المتعدى اولى من اهدار حق المظلوم
اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من
اهدار الاصل يعنى ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة
تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب
في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان
عن المغصوب جائز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المغصوب
جائز في الجملة.

جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على
المتعدى غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتحريم
منه اى من الجانب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب
الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن الجانب
القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى
والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو
منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم
الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل
الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان
عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتوبيره
ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل
والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار
الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير
اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس
الشافعى رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة
وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب
اوردناها للترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف
في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا فلا يسن تثليثه راجح على قياس

الشافعى رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح
في التخفيف واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب
تعيينه كما في ساير المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم
فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط
التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب
المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب
راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة
في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوها وجميع العدوانات والثالث
كثرة الاصول وهو قريب من الثانى والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم
اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الراس مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره
بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الراس
ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان
عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان
المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم
انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس
ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية
اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى
لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه
لازم له لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد
الحكم وجد الوصف

الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى
هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه
اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس
ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف
والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من
الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض
راس مال السلم غير الربوا وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا
كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير
صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في متن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس
هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد صفان
مؤثران احدهما يجب بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من
الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية
التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى
فما ترجع الى تاثير العلة وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم
اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان
بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى كما تعارض
جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه
لا يصح الصوم عند الشافعى رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه
عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة

ترجيح بالذاتي وذكر بالعارضي وذكر لان بعض الصوم وقع فاسداً
لعدم النية فانه لاعبادة بدون النية والبعض وقع صحيحاً لوجود
النية لكن الصوم لايتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
ولابد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رح رجح الفاسد على الصحيح
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف
عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث
الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج
عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة
في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة
وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفاً ذاتياً اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي
وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا امثلة اخرى
وفيما ذكرنا كفاية ومن التراجيح الفاسدة الترجيح
بغلبة الاشباه كما اي كقول الشافعي رح ان الاخ المشترى
لايعتق عليه لان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى
منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ
الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء
فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا

يرجح

يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما
لامتناع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل اجتماع
خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر
فوجود الغير وعدمه سواء وايضاً القياس على الشهادة فانه لايرجح
بكثرة الشهود اجماعاً فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل عطف
على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لايرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق
بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً لكان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتاً واللازم منتف خلافاً لابن مسعود رض في الاخر
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك
اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه
يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام
تابعة للاولى اي للاخوة لاب والحيز متحد اي حيز القرابة متحد
لان الاخوة لاب ولام والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي
بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين فيهم
مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح
بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه لايحصل هيئة اجتماعية
هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدلائل فالرواة اذا لم يبلغوا حد

التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
تمنع توافقهم على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم
واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق
دقيق وان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطاً بالمجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لايحصل بالكثرة من حيث المجموع
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا
بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحو
هما فان الاكثر منه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لايغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب
الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل
قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر
اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف
الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث الاكثر
لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل
فاحفظه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف
على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما
مغايرة للعلة في الاخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كان علة الربوا
عند الشافعي رح الطعم وعند مالك الطعم والادخار وكل واحد من

العلتين يوجب

العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كانت
العلة فيهما شيئاً واحداً لكن المقيس عليه متعدد فانه يرجح بكون قياسين
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث
بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لايصلح مرجحاً وكذا اذا جرح احدهما
جراحة والاخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان من الشقص
متفاوتين والشافعي رح لايرجح صاحب الكثير ايضاً بمعنى ان
يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان
الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لايتولد
منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل
المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة
المادية هي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها
كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها
بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها
شرط ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعاً واقسامه المذكورة
وعلم السنة متناً وسنداً ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة
الظن بالحكم على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب
وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل
حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد
مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة

فانّ القبلة جهة التحري حتى انّ المخطي يخرج عن عهدة الصلوة
واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال رسولين
على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لانّ دليل
التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منهما احق لانهما
لو استوت لا صيب بجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر
لانّ قبل الاجتهاد لا يعلم انّ جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد
فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون ح متعددا ولنا قوله ففهمناها
سليمان وقوله عم ان اصبت فلك حسنتان وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقال
ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني
ومن الشيطان ولانّ الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
وان ورد نصان صريحان في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره على النار
فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي
رح وجوب الزكوة قياسا على الثياب فانّ كلا منهما مصروف
بالحاجة فمعنى القياس انّ النص الوارد في المقيس عليه وارد
في المقيس معنى وان لم يكن وارد صريحا فلو كان النصان واردين
فيه صريحا كان الحق فيه واحدا لانه لا يعارض في ادلة الشرع فيكون
احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص
الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي
من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى
لا تزيد على

لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا
فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولانّ الجمع بين الحظر والاباحة
ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد
يفيد جواب عن قول المعتزلة انّ المجتهدين كلفوا الا انه اذا اخطأ
فهو مصيب نظرا الى الدليلين وله للآخر واما مسئلة القبلة فان
صلوة من خالف الامام عالما حاله تدل على مذهبنا فاما عدم اعادة
المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود
وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف
علماؤنا في المخطي فعند البعض هو مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى
الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاب في الحديث ولقوله
عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل
لنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عم فدل هذا الحديث
على انّ المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لانّ المجتهد لو كان مصيبا
من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مرّ هذا الحديث
وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء
مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق
عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد لفظ
كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام
الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايط واركانه فيكون حقه
اي اتيانا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعا لقوله تعالى ففهمناها سليمان

الاية يعني كلا منهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق
المط وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه ومخطي من
وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فانّ الحكم في الاسارى من
قبلكم كان اما القتل او المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق
الكتاب كان واقعا فلا يستحق العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد
هو سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب
بينا من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو
الله تعالى الا العقل على ما مرّ في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف ويورد الابحاث في ثلثة ابواب باب
في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا
وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمها
اما ان يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان
هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحوه اعلم انّ المراد بالتعلق
تعلق زايد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به كون الشيء
ركنا للشيء او علة او شرطا فانّ التعلق بالحكم ونحوه حاصل
في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفة لفعل المكلف او اثرا له
المنفية كالملك فانّ الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك
المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان
ان يعتبر فيه

ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة
العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها
الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان
يتبع المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي
يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ
الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية لكون الفعل موصلا الى
المقصود الدنيوي سمي صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا سمي
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايط الايصال اليه لا الاوصاف
الخارجة سمي فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد
وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم
النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم
اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما
الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منع الترك
منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منع فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على
العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منع

مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علماً وعملاً حتى يكفر جاحده والواجب
لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده بل يفسق اى المخف باخبار الاحاد
اماما او لا فلا يعاقب تاركهما اى تارك الفرض والواجب الا ان
يعفو الله وان الشافعى رح لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد فى ان الكتاب ثبت بطريق التواتر وخبر الواحد
لم ينقل كذلك يوجب التفاوت مدلولهما فيكون الحكم الذى دل
عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة
الظن وقد يطلق الواجب ايضاً عندنا على المعنى الاعم ايضاً اى
اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى
من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى و
تركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها
وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبى عم فى لباسه وقيامه
وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة النبى عم عند الشافعى
رح وعندنا يقع على غيرها ايضاً فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوايد وهو الضمير
يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى لانه مخير فيما لم يفعل بعد
فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم ولانها اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقى فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس
لان العبادة مما يحتاط فيها وكما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو

النذر فما صار

فما صار فعلا اولى اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب
وقوله فعلا نصب على التميز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب
تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا
والحرام يعاقب على فعله واما حرام لعينه اى منشاء الحرمة عين ذلك
الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل
مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
ففى الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل
لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلاً والفعل تبعاً
فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحية للفعل لا انه اطلق
المحل وتقصد به الحال كما فى الحرام لغيره ففى الحرام لغيره اذا قيل
هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد
الحال فالمجاز ثمة فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا
اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى
الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح
لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير
القطعى كالواجب مع الفرض واما الرخصة المراد بالرخصة ان لا يكون حكما
اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع
من القسم الاول اى الذى حكم اصلى فى مقابلتها اى مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة
او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما

احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجاز
من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما
اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول
اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع
او القتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل
الدالة على وجوب الايمان قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضاً
لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان ولو ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار ونحو من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على
الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه
الصورة له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه
بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم وقيل الحرمة كافطار المسافر
فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار
غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من
ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة
نوع يسر فان الصوم مع المسلمين فى شهر رمضان ايسر من

التفرد به

من التفرد به بعد مضى الشهر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة
اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر
واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب
يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا
ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف
الفصل الاول اى الا ان يضعفه الصوم الصايم وهو استثناء من قوله
والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان
فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه
كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه
شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث
اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر
ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا
اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا
ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها لحقيقة الرخصة بخلاف
القسم الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يكون
عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة
ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة
هنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم
فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى

اما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الاكل
لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر
رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضي
الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضي الله عنه
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل
على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا
سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه ايضا اذ لو كان دالا على عدم الحكم
لما سال وكان عالما بهذه الاية لانه من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان والتصدق مما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل
الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فههنا اولى اي في صورة تكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى
اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا
تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عم والرفق ههنا متعين في القصر
ولا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر
وافطاره وكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة
المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل كمال
الصلوة ان كان اشق فثواب الكل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي
يكون باداء

يكون باداء الفرض مساويا فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي
يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان
داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف
عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان تدل على وجوده فعلامة
فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد يشتبه بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان
اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فيقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء
الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما
اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير
العلة معنى ولا تراخي للحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول
كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية
فقالوا ان المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن العلل الشرعية
واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة
اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك تراخى عنه فلا يكون

علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم
المخالفة ولانه يكون علة لا تستند اي ان المانع اذا زال وجب
الحكم من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله
انه معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا
وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت
الدار من غرة رمضان فيثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع
الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون
الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة
للاسباب بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب لان السبب الحقيقي
لا بد وان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تأخر عنها الحكم
لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابها للسبب
لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت
من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم ولا يكون مشابها للسبب
وكذا كل ايجاب مضاف كانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى توجب صحة الاداء
فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنا يوجب مواساة اي الاحسان
الفقير وليس علة حكما لتراخي حكم الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب
لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب
علة من غير مشابهة

من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء
لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالاموال فلا يقدر ان يكون النماء
تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب
حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان
النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية
وكذا مرض الموت والجرح فانه تراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي
والتوكيل والتزكية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة
العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم
واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رح اورد للعلة اسما ومعنى
عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى
لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف
والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما
ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء
علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح
انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما
ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة
وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام رح العلة المتشابهة بالسبب

فسما آخر لكن لم يجعل كذلك لأنها لا تخرج من الأقسام السبعة التي
ينحصر العلة فيها وذلك لأنه إن لم يوجد الإضافة ولا التأثير ولا الترتب
لا يوجد العلة أصلا وإن وجد أحدها منفردا يحصل ثلثة أقسام
وإن وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخر وإن وجد الاجتماع
بين الثلثة فقسم آخر فتحصل سبع وعلم من الأمثلة المذكورة أن العلة
اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالإجارة ونحوها
وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب
بدونها كشراء القريب واظن أن شراء القريب علة اسما ومعنى
وحكما لكنه يشبه السبب وأما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت
ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو إما
القدر أو الجنس وأما معنى وحكما كالجزء الأخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت الحكم به أي العتق بالملك فإن الجزء
الأخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يجزئه الكفارة عند الشراء فإن نية
الكفارة يعتبر عند الإعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن إذا كان
شريكا عندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند أبي حنيفة
والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى الأجنبي ثم القريب
يضمن بالاتفاق والفرق لأبي حنيفة أن في الأول رضي الأجنبي نفسا
وتعيينه حيث أشرك القريب ولا يعذر جهلا وفي الثاني لم يرض وإن
تأخر القرابة يثبت بها أي العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
ولو كانت القرابة معلومة يضمن كما إذا ورثا عبدا ثم ادعى أحدهما
أنه قريبه بخلاف الشهادة أي إذا شهد واحد ثم واحد لا ينضاف الحكم
إلى الشهادة

إلى الشهادة الأخيرة بل إلى المجموع فإنهما رجعا يضمنان النصف فإن الحكم يثبت
بالمجموع لأنها إنما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما وأما اسما وحكما وهي إما
بإقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه كالسفر والمرض فإنهما أقيما
مقام المشقة والنوم أقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح
مقام الوطي أي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت
النسب وحرمة المصاهرة أما في الثلثة الأول فلم يذكر في المتن المدعو
إليه للظهور أو بإقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في
قوله إن أحببتني فأنت كذا والطهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي إلى ذكر الحكم السبب
المقتضي لإقامة الداعي مقام المدعو إليه والدليل مقام المدلول أحد
الأمور الثلثة المذكورة في المتن أما دفع الضرورة كما في إن
أحببتني وكما في الطهر وأما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات
والعبادات وأما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين دفع الحرج ودفع الضرورة أن في الضرورة لا يمكن الوقوف على
ذلك الشيء كالمحبة فإن وقوف الغير عليها ممتنع فالضرورة داعية إلى
إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة أما المشقة في السفر والإنزال في
التقاء الختانين فإن الوقوف عليهما ممكن لكن في إضافة الحكم إليهما
حرج لخفائهما أو بالتقسيم العقلي يبقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط هكذا جعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما ويكون الجزء الأول
علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلية
كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما إن كانت مركبة

فالجزء الأخير علة حكما فقط كالداعي مثلا إن كان مركبا من جزئين فالجزء
الأخير علة حكما لا اسما ومعنى وأيضا لما أراد وبالعلة حكما ما يتعلق الحكم
بالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما وأما السبب فاعلم أنه لا بد
أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فإن كانت مضافة إليه أي إن
كانت العلة مضافة إلى السبب كوطء الدابة شيئا فإنه علة للهلاك
وهذه العلة مضافة إلى سوقها وهو السبب فالسبب في
معنى العلة فيضاف الحكم إليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها
وبالشهادة بالقصاص إذا رجع لا القصاص عندنا أي لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد إذا شهد على أن زيدا قتل عمرا فاقتص
ثم رجع الشاهد لأنه جزاء المباشرة وشهادته إنما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وإن لم تكن مضافة إليه أي العلة
مضافة إلى السبب نحو أن يكون أي الحكم فعلا اختياريا فسبب
حقيقي أي فالسبب سبب حقيقي لا ينضاف الحكم إليه فلا يضمن
ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال إنسان وعلى حصن
في دار الحرب أي لا يضمن الدال على مال إنسان للسارق ولا يشترك
في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم
علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في قصد السرقة والغازي
في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم إلى السبب
ولا أجنبي أي ولا يضمن قيمة الولد أجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة
فإنها حرة ففعل واستولدها فإذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد بخلاف
ما إذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط ولا يلزم أن المودع
والمحرم إذا دلا

والمحرم إذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع أنهما سببان لأن المودع
إنما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بإزالة الأمن إذا تقررت
بالقتل فضمانها إلى القتل أي إذا تقررت إزالة الأمن وإنما قال
هذا لأنه لما قال أن المحرم إنما يضمن بإزالة الأمن ورد عليه أنه ينبغي
أن يضمن بمجرد الدلالة لأنه حصل إزالة الأمن بمجرد الدلالة فقال
إنما يضمن بإزالة الأمن إذا تقررت بكونها مفضية إلى القتل وقبل
الإفضاء لا يعتبر لا تصير سببا للهلاك ولا يضمن ثم أقام الدليل على أن
إزالة الأمن سبب للضمان بقوله فإن الصيد محفوظ بالبعد عن
الناس بخلاف مال المسلم أي إذا دل رجل السارق على مال مسلم
لا يضمن فإن كونه محفوظا ليس لأجل البعد عن الناس فلا قول لأنه
لا يكون إزالة الأمن وصيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم فكذا لا يضمن
فإن كونه محفوظا ليس لأجل البعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن
دفع إلى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لأنه
تخلل بين السبب وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فعل فاعل
مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وإن سقط عن يده فجرحه ضمن
لأنه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو الدفع
ومنه أي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والإعتاق والنذر
المعلقة فالعلة صيغة للتطليق والإعتاق والنذر نحو إن دخلت
فأنت طالق إن دخلت فعبده حر إن دخلت فلله علي كذا للجزاء
يتعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لأنها ربما لا يوصل إليه لأن الشرط معدوم على خطر الوجود لأن هذه

الامور المعلقة انما لا يوصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا
وكاليمين بالله تعالى للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين
للبر ولا يوصل الى الكفارة اذ الكفارة يجب عند الحنث فلا يكون
اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط اى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير
الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علة لها
وعند الشافعي رح هي سبب في معنى العلة حتى اتصل بطل التعليق
بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير قبل
الحنث بجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه سبب مجازا وهذا
تبيين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه
لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق
شرطنا وجودهما في الحال لترجح جانب الوجود عند وجود الشرط
فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطل زوال الحل صورة المسئلة اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول
شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق
لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
مفتقر الى الملك

مفتقر الى الملك فاما التعليق ولا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا
علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود
الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال
وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق
ثم لا يبطل زوال الملك فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطل زوال الحل
والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر ولا بد ان يكون
البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل
فانه اذا قال ان دخلت فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار
لانها ان دخلت ترتب عليها هذا الامر المخوف اى الجزاء
فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالقصاص
يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطل زوال
الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع
الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه محل عكس
له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصح
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي
يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالزوج فان البر
فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس الجزاء

شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات الملك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
ترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان
بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس
موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت
على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على السببية النصاب للزكوة
اشكال وهو ان تكرر الوجوب يتكرر وصف تدل على سببية ذلك
الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا
النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وان الفطر
شرط الفطر دم او واعتق عوتق وعن اهل الاتراع الحكم عن السبب
اولا يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا تضاعف
الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة
الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا
جواب سوال وهو ان الاضافة الى السببية والصدقة تضاف
الى الفطر فتدل على السببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس
بالتضاعف

بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى
الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى في التضاعف وايضا
وصف المؤنة اى في فطره اد واعتق عوتق يرجح سببية الراس
وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج
وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر
جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى
سببه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من
الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن
الجهاد فصار سببا للمذلة ولو كان لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لا يجتمع
العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي وللطهارة ارادة الصلوة والحدث
شرط وللحدود والعقوبات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات
ما ينسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة والشرعية المعاملات
البقاء المقدور اى للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان سببا
لا يدرك بالعقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه
ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
هو الغرض كالشرى لملك المتعة فان العقد لا يدرك ما يتوقف تأثيره لفظا

اشترىت في هذا الحكم وهو بجنبيه المكلف وليس الغرض من الشراء
ملك المبيع بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا
في العباس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي
كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط
او دلالتها نحو المراءة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق
عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط
لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن
الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا اشهد شاهد بان الزوج خير امراته واخران بان المراءة
اختارت نفسها فقضى القاضي وقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن
شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حل
احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا او باطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء
القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فان قضى بناء على شهادة
شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود الشرط
فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد
وكذا اقرار الشرع عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود
الشرط

الشرط ومثله القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح
لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض
مانع عن السقوط فازال المانع صار شرطا للسقوط ثم بين ان العلة
لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط
وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الحكم
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه
بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض
عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا احل قيد عبد الغير فابق لا يضمن
عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب
فانه يتقدم على صورة العلة والشرط متاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص
او اصطبل خلافا لمحمد رح لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على
فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي
للطير كالسيلان للماء لهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الفعل
كالكلب عند عدم الارسال واذا قال الولي سقط وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه يدعي صلاحية العلة
للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما
كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا
وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رح
صورته ان يقول لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق

فانها قد حلف احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان
الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط
عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا عليه الزنا لا يتوقف
على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط
متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات الشرعية ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة
العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل
والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس
بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط
اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط
متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما
كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم
لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف
الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة وسمي هذا الشرط
علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت
بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه
الشهادة ولما

بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة فاذا لم يكن
الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة
ولما كان لي نظر لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان
علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت
بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي كما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا لا
يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة
على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لانه شهادة الكافر بخصوص
بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العتق
لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانها لا يثبت العقوبة
وههنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن
ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهي تصلح لذلك
اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه
وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم
وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن
ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم
فلا يصلح لذلك اي لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو

بما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره وبطل هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت مما لا يثبت فيه العلة قال الا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهو اي التعيين يثبت بقولها اي بشهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فان النسب انما يثبت بالفراش السابق فيكون الانفصال علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش والحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها في حقها اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة ولا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المراة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل في حق

الرد ولكن كانت

الرد ولكن كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة وكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فقذفه كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين العجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته بثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي بها بقائها اي على العجز عن اقامة البينة فيجرح القذف ويسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادة بمجرد القذف بل انما سقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا يرد ثم ان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر الى عدم قبول الشهادة كان ثابتا من حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف وقلنا القذف في نفسه ليس كبيرة لان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لاجل الا انه يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي الرد القاذف شهادة الزاني والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد ما جلد يبطل رد شهادته وحد الزاني وان تقادم العهد الحال ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد

يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا التعاطي لبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فيحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير اللازمة تسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة تسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط تسمى باطلا والفاسد صحيح باصله

دون وصفه

دون وصفه واما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج دائر بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على معنى انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغير العشر اما الخراج فان

فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فبقي الخراج على
المسلم وهو فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر
بنافيها ولا بد من تغير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف
اذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا اذا
لتضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج
لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم
باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار
يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وهو قائم بنفسه اي لا يجب
في ذمة احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبة كاملة كالحدود
وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب
اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه
والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق
دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارة فلا يجب على المسبب كحافر
البئر لانها اي الكفارات اجزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارة على
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المسبب
والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله والكافر
اي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها
غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها
غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي
وصف العقوبة فيها غالبة لقطعه ذم فعلها ما على المظاهر ولا جماعهم
على انها لا يجب

على انها لا يجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة
ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي
ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن
لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون
الافطار ابطال حق ثابت بل منع عن تسليمه الى المستحق
فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي
عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه
اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد
على العكس اي لم نجده في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا
وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة
كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي
في المنفرد اي المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته
وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه
الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وسقط اذا افطر ثم حاضت
او مرضت وكذا ان اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد
فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف
وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق
فالصحيح حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف
ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام
الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية

ثم اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا
وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم باسلامه
اصالة لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلفا عن اداء
احدهما اذا عدما اي عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكن اي
التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم
خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء
واحد وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي رح التيمم خلف عن
عند العجز يتقدر بما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم
واحد وقال عطف على قوله لم يجوز في اناءين نجس وطاهر يتحرى
ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذ ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر والاحتياج الى الضرورة
فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فيجوز
فيعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما
بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند زفر
ومحمد رح التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز لان المتوضي صاحب اصل
والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوي صلوته على
صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على
المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له
ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس
ولا بد من اهلية الحكم وهي لا تثبت الا
بالعقل قالو

بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدا المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي
عم انه من اوايل المخلوقات فكان العين مدركة فاذا وجد النور الحسي
يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا
النور العقلي وقوله طريق يبتدا به فانه يبتدا درك الحواس ارتسام المحسوس
في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحس المشترك والحواس الباطنة
وهي بداية تصرف القلب منه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من
الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وللنفس
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهاية
ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثالثة هي مناط التكليف اعلم ان
ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتفصيل يعينه مسطور
في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى
هذا الجوهر وقال عم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا
التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه من اوايل المخلوقات
فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى نور السموات والارض
يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية
مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة

الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة
الى الفعل فالمراد بالعقل هنا هو النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب المعلوم
وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر
في المتن فسمي الاول بالعقل الهيولاني والثاني بالعقل بالملكة والثالث
العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضاً يطلق على بعض
العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات وقوله بتداء يلزم من هذا الكلام ان يكون لادراك الحواس
لا ابتداء ونهاية وكذا للادراك العقل بداية ونهاية فنهاية درك
الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس
ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه
في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس
المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات
ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ
يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم
المتكفرة المفكرة في وسط الدماغ يأخذ المدركات من الطرفين ويتصرف
فيها وتركب بينهما وسمي متخيلة ايضاً فهذا نهاية ادراك الحواس
فاذا تم هذا ابتدأ النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا
بداية تفرد النفس بواسطة اشراق العقل ولها اربع مراتب
كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل
كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا

الكسب العلية

فاذا اكتسب العلية تحركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر وقد يستدل
بهذا التحرك على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحرك على وجود
تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا محالة آمرة للبدن تحرك الى ما هو خير عندنا وعما هو شر
عندنا والجوهر المذكورة واذا لم يتحرك الى الخير وعن الشر علم عدم
معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لتحركت ثم عدم معرفتها لعدم
قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد النفس لم يكن ذلك التفاوت انما
هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة
صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الفطرة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيجد اشد تناسبا لذلك
الجوهر وزاد استفاضتها بانواره واستفادتها منها ثم اثاره والقابلية
المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب
لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا الة مناط التكليف
متعذر فقدرة الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية ومسخرة لها ما ذكرنا
الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح
فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة
الحسن والقبح المذكور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق

الجبل

الجبل مطلقا بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذب وعند
الاشعري يعذب فلم يعتبر كونه شاهق الجبل فيضمن قائل ولا ايمان
الصبي والمذهب عند التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل
ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على
معرفة الله والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق
الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع
الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في
مقتضيات الافكار كما يرى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان
نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض
الامور العقلية وتطرق الخطاء فيه فهو وحده غير كاف اي العقل
وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا
من امرين ولا بد من انضمام شيء اخرى اما ارشاد او تنبيه
ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل التجربة
فيه فيعين على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة
المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال
العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا
مجرد العقل كافيا للصبي وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة
ان عقلت عن الاعتقادين

ان عقلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة وان كونه
تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى
الاستدلال لكن لم يوجب عدم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها
كافيا اذ احصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق
اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يضمن قاتل
الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء
اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير
الانسان اهلا لما له وما عليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
هذه الاية اخبار عن العهد جرى بين الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية
الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم
من اداء حقوق يجب لله سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف
يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون
الخير والشر الى الطائر ولذا تراهم يتيمنون به وان مر بارحاً يتشاءمون
فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله
وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما يحق
له من خير وشر والزمناه بمعنى لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه
ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة
فيوصف في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به

يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه الاية الثلث ان للانسان وصفا هو يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف هو يصير به اهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الايات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الايات الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة كاملة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبى وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبى الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه لكن تكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب

عليه اما البدنية

عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبى سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصار كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة فان كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها فيظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا ولان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصر اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبى لقوله عم واصبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا واما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبى اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عم اهل للثواب

ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره اى بحجر الشرع ولو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيقال فان الكافر جواب سؤال وهو لئن لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى الاسلام وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها يتبع الاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها يلزمه ايضا تبعا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى تبعا للابوين ولئن كان لا يلزم تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح ولئن لم باذن وليه فان اجر المحجور اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب

الاجرة نفع

الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجور والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم باذن الولى اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اى لا يصح المباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال لكن العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشرى ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط رأى الولى لانه اى الصبى اهل لكن اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى برأى الولى فيما تردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح

بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فامّا من الولى اى نفع الصبى
من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه بصير كالبالغ وفى
رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه
لانه له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
فيثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نايب الولى واذا كان كذلك صار
كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر اى شبهة النيابة فى موضع
التهمة وان بيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عندابى حنيفة
بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كما باشره الولى
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب واما
وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث فان من
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى
يمدون اليهم اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان
الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انها لا تزول الموصى به مادام
حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث
وفى الوصية ابطال الارث حتى شرع فى حق الصبى فرع على ان الارث
شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى الا انها شرعت
فى حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا
لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع من
البالغ وان كان ضررا كالطلاق الامور المعترضة على
الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال
العقل بحيث يمنع جريان الافعال

العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو فى
القياس يسقط كل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا اعصم الانبياء عنه
وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط
لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو
اهل للثواب ثم عند ابى يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا
لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا
ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد يسقط
وغير الممتد غير يسقط فى كل واحد من الصورتين الممتد يسقط وغير الممتد غير
يسقط عنه ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند
محمد رح بصلوة فيصير الصلوات ستا وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان
وفى الزكوة بستغرق الحول عند محمد رح وعند ابى يوسف اكثره مكوّن اى
الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه
وهو الاعتقاد لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا للسؤال
وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض
فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف
على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا
تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال فى الاموال كما قلنا
فى الصبى فى اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب عليه ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عبارته ومنها الصغر انما جعل الصغر من

العوارض مع انه حالة اصلية للانسان فى مبداء الفطرة لان الصغر ليس
لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضى الصغر فمعنى العوارض
على الاهلية هذا المعنى اى حالة لا يكون لازما للانسان ويكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ومعرفته
فالاصل ان يخلق على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهى
ان يكون حين مبداء الفطرة وافر العقل تام البدن كامل القوى والصغر
حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالجنون
اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط
عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن
التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تفريع
لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا
الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه
او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل
انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه
لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالسبب فلا يحرم ولا يشكل على
هذا بالحرمان فالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء
بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق ومنها العته وهو اختلال
فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء العقلاء ومرة
بكلام المجانين وحكمه حكم الصبى مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى
والغرور

والغرور انهما اى الجنون والعته غير مقدرين والصبى مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا
فى حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا فى حق العباد
وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصير كالاكل فى الصلوة مثلا فان
حالها مذكرة واما لا بتقصير اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل ففى
الصوم اذ يجد انه مذكور فى الانسان كما فى الذبيحة والاول ليس
بعذر بخلاف الاخرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود
ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات والارادية
اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال
الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال النبى عم من نام عن الصلوة
الحديث وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف
على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ فى صلوته نائما
لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى
لم يعصم منه النبى عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
يتعطل منها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ
ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شىء لطيف سريع
الزوال والاغماء على خلافه فى جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم
الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم فى غاية السرعة اما التنبه
من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحدث فى كل حال اى

سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم
وانما جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكذا قوته ولطافة
بسبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك التيقظ اشد من منافاة النوم اياه
فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء
موجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة منع البناء وهو في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة
لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي
شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي
به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان
اقر مجهول النسب انه نصف ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه
وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي
الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فاعتاق البعض
معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح متجزي اذ الاعتاق ازالة
الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ما يلزم من ازالته الملك زوال الرق ولو
العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق
العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله
اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب
عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا
فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب
حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير

بخلاف الفقير لان منافع بدنه ما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي
الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر به المأذون
او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما المحجور
فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رح
لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال وينافي
كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف
الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع
في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان
والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن
ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال
اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء
كما سبق اي في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة
ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحدة لا يقبل التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع
المملوكية ايضا كما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا
قد اعتبر الملكين مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان
انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو

ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك
نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا
في المهر والسرقة وهو عشرة واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال
دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس
بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه
يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته
لا بنصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة الاف درهم
تجاوزه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم واما المراة الحرة فان ملك المال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا
وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة
لا يختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج
اي لو كان العلة مطردا لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا
الامر وجب الامران لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكرتم ان احد الملكين ثابت
للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان
ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة
لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي
في العبد المالية فلا ينتصف لكن في الكمال شبهة المساواة
بالحر فتنتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه
باهلية عندنا

باهلية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر
فيما اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا
لملك الرقبة لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج
الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرق اليد على ان اليد ليست بمال
فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه كان منافيا لملك المال لكونه مملوكا حال كونه
مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم
ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة
هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى
التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد
فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة لكمال ملك اليد فيبطل ما قال ثم لم يكن
اهلا للحكم لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية
عن المقصود الاصلي لان المقصود وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك
اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا
لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر واذا كان كذلك فعدم
اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم الاهلية لما شرع لاجله اما
عدم الاهلية لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون
وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد
في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافا له اي يكون المولى

فاما اعتاق العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشرة وهو كالوكيل في الملك
اى العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك
للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون في حالة بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته
ان المأذون لو تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى
المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها
يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس
كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من
كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل
اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني كذا في التحقيق واذا مات المأذون
الاول ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال
ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا
فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم
كالحر لانها اى العصمة وقد يثبت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
ودار فيعد الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج
لان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس
من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في
شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى
كافة الناس

كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال
فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد
ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ
لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق
المجني عليه وكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم
مما لا ينبغي ان يهدر موجب لحق المتلف عليه فصارت رقبته جزاء
الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش
اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة
اى الارش اصل في باب الجنايات خطاء لكن العبد ليس
اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه
الارش لا يمكن ان يحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما
اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوت العبد صار وجوب
الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما رحمهما الله يكون
كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم
على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات
فيه بقدر الكلية ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب
تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير
في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود

الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اول اى
اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب
الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل ثبت
الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان حقهما فقط اى حق الغريم
والوارث وقوله قدر يتعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل في مقدار
مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح
لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق
لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يجعل كالمعلق بالموت اذ لا يقبل
النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل
حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن مستغرقا ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصير ايام
حيوته في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل
ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى
فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث
قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة
بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة
العين لا بقيمته ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان
اوصى لاحد الورثة

بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
بردي منها وتفوت الجودة عطف على قوله بطلت في حق اى
حق الوارث كما في الصغار اى ان باع الولي مال الصبي من نفسه
تقوم الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اى في حق الورثة والغرماء حتى
لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة ولو قضى المريض
حق بعض الغرماء يشاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط
في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى
فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم
بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة
فيصير العبد مستحقا للحرية فلا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من
حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب
الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين
لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل
شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب
فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية

والاخروية. اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره لو كان متعلقا بالغير يبقى بعينه كالوديعة لانها اى العين هي المقصود ولو كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا لو يضم اليها اى الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا لو يوصي فيصح في الثلث اما ما شرع لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سوال يقدر وهو انه مما ذكر لو كان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه واذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابع والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية للمكاتب يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا او يثبت الارث نظرا له خلافه والخلاف اذا اثبت سببها وهو مرض الموت لحق الميت من ارطالها فكذا اذا اثبت اى الخلافة يبقى فيما لا يحتمل الفسخ كتعلق العتق

به اى بالموت

به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي لو لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار النتيجة فيها اصلا والمال تبعا على العكس مما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو لو ما يحتاج اليه الميت يبقى وما لا يحتاج اليه قلنا لو المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المراة يغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس فان مالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجب لدرك الثار عبدا بقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حق للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب قد انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اى ولاجل لو القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث

منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فيما له بالكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطل فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه ما يطيح منهم واما في حكم يحتمل فدافع للتعرض فقط عند الشافعي رح اى ديانتهم دافعة للتعرض لهم بقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رح هي دافعة اى للتعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا ايضا جاد بكر او زيادة لانهم وعندهم كان الخطاب لم يثبتا ولهم فيها اى في احكام الدنيا اعلم لو الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيتوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كاننا في قصر خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب تعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عم اهملناهم فطغوا اى اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى الاية فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة يقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى لو وطئ فيه

اى في نكاح المحارم

اى في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط للاحصان القذف فعند ابي حنيفة رح لو وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا لو ترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال والاحصان لا النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقرير لو ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اى في الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا اثباتا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرف هذا فيقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على لو ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب لو يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو لو قولهم ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به لو ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد لو معتقدهم ولو كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فاذا نكاح المجوس ذكروا الكتاب

اهل الكتاب الربوا يستبان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان
يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فاركتابهم ذلك يكون بطريق
الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكور في كتب المجوس ولا يمكن
لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية
اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي
خلف بنتين احدهما زوجة لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم
في النفس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف
وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان
مختلفان في النوع اي الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت
حكم هو بمنزلة الجنس بهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا
ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع
دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا
الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتا باتلاف الخمر
وبالقذف وانما يلزم القول متعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك
واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية
ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤاخذ بديانته ولا كذلك من يلبس
في نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور ولو
قاله كما في مجوسي ونقرير ان ارث البنت التي هي زوجة ضرر
بالوارث

بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجة فيكون متعدية
واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح واما
على قولهما فكذلك ايضا الحق ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع
في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم
الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت
من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عم حكما ضروريا
اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على
على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة
ادم عم وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع ان يتزوج الانثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين
التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء انفق
دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين انفصلا دفعتين
فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون من بطن واحد
ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدي لم يحل الثاني فعلم ان الاصل
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة
بكثرة النسل انتسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم
دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم او بعد قيام
دليل الشرع عندهم بقي الحكم على ما كان وهي الحرمة في نكاح المحارم بخلاف
الخمر او بعد قيام دليلنا عندهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت
هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان فلا يجد قاذف من
نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة

اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة
في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله
ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل
على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا
المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من
الدليلين المذكورين ومعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف
اما على الدليل الاول فظ وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة
واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان
صح لكن النفقة صلة ابتداء فلا يجب كالميراث اذ لو وجبت لصار
الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف
شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم
وكونها حكما اصليا في حقهم والحول اي جواب ابي حنيفة في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا
بان ديانتهم متعدية بل بان ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس
للزوجة فان حبسها فلا نفقة يكون متعرضا بها بالاهلاك فايجاب
النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس
لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المراة فاجاب تعوذ غنا
ما لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي
لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه
دون الى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى

الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان تاولا
للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه
فلا نترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن
باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية
الزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع
اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا
يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل عادل لا اي لا يحرم الباغي الارث
ان قتل عادلا لا انه حق في زعمه ولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار
واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله
لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال متقوم فان ماله مع القول
بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان
فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة
فانه ان وجد موت اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين
يمينا عملا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رح واما عند
مالك فيقضي بالقود لو كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي
وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا
وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فانه

اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه بتعليق
بأول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى لو قضى القاضي في هذه
المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
او الاجماع وأما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير المخالف للكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى
الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة
بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا يخرج جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع
وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم
وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اداء المغرب كما يجب قضاء
العصر ولو لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى
الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا
انه لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه صلى على غير وضوء
فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد
فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه
خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول لم يجز فهو

فهو في معنى الناسي

في معنى الناسي للفائتة فيجوز العرض الثاني ثم يقضي العصر اي صلى
الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
لم يصح العصر لان زعمه مخالف الاجماع والمسئلة المستشهد بها هي
الاولى لا الثانية واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على
ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا
شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه
فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله افطر الحاجم والمحجوم
صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة
وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته
او والده يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في
درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة
اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة ولو كانا يثبتان بالوطي
شبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اي
لا يحد لاجل جهله بكون شبهة الا انه زنى هو اي لو زنى حربي اسلم حيث
يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائع في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها ولا يعذر بالجهل لحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء
الحد وأما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل
مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا انزل خطاب ولم ينتشر يعذر في مدته
كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة وكانوا في الصلوة

استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف
صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر
لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين
ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب
فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء وتيمم وكان
الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي يكون عذرا
حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة
يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع
الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية
العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر
بالنكاح لانا نختار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر
حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى
بجناية العبد الجاني لعذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية
لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع
الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه بيعها لا
يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى
اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها

عذر حتى

عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب
والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا
اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها واذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر
لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدار
الشرع تجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق
الامة يخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي
في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر يريد الزام الخصم والامة تريد دفع
زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل
لا البكر وتقريره ان البكر يريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد
بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنتان وطلاق الحرة
ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل
التي لا تعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لا هنا
نوع علي ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع
ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء
كالبنج عنده والافيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو
كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق
محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما حل اي المثلث بشرط
ان لا يسكر فالسكر يصير كالسكر بالمحرم فيحترز اي ما بالسكر من المثلث
وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث

لاينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلاً فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى لو تكلم بكلمة الكفر لا تبين امرأته استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي ونحن عبيدك فجرى على لسانه عكسه لا تبين واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزم لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يكتفي بدلالة الحال اي دلالة الحال الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضاء به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما اي في الاختيار والرضى وهي اقسام الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات اما ان يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا

اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للبيعا قدين لوجود الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضاء بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض لعدم الرضاء بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض ولو اجازاه في الثلث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اي عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاث فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضنا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما اعتبارا للعادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن ولو قيل ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ للاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما نقض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم نذكرهما وهما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضر في شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضر في شيء فعلى اصل ابي حنيفة لا يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى

اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن فيهما الف فعملا بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح بطاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثم ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في الثمن واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثم تبشرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمل حملا حنيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطلب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض ومنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل

ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا بالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن معقود بالايجاب فيرجح به

فهذا يجري مكس فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف ... المسمى وفي ... مهر المثل ومما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فترجح الايجاب اي ترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فاذا اشترط في الخلع الخيار بهما عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا

اصلهما كالبناء وأما اذا تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن فهما بعلان
بالمواضع الا في صورة اعراضهما وابوحنيفة يعتبر العقد في الكل والوجه
لمبني البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد وجد في اصل العقد فهو
اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف
فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل
العقد وان الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة
والهزل في الوصف حتى يفسد العقد ...

... بعدم الطلب
لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل
النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض ومنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل
باطل لقوله ع م ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

ولان الهازل

ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي
والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالالف والفرق لابي حنيفة
رح بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد
بالشرط وعلى ان لم يحضرهما واختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن معقود بالايجاب فرجح به
اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف رح اتفقا فقياسا على البيع وفي جنس
البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا
وعلى ان لم يحضرهما واختلفا ففي رواية محمد ع م مهر المثل لان الاصل
على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور
في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر
لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا
عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما المواضعة في الجنس
فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
رح المسمى ... مهر المثل ومما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال ... عند محمد سواء ... لا في الاصل او العدد او الجنس
ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور
اما عند ابي حنيفة رح فيترجح الايجاب اي ترجح العقد على المواضعة واما
عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا اشترط في الخلع الخيار بهما عندهما الطلاق
واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا

يجب المال حتى يشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا
في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلى ان المال في الخلع والعتق على
مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق
والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ...
ع يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل
الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال
سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب
الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء
بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل تبطلها سواء كان فيما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا هازلا فاما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف
فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به
وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها
بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال
الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية واما الاسلام هازلا
فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في
كتاب الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على
العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب

الشرع

الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه
لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام
والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض
افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في
عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا
ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر
لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط في المنع وهي خمس وعشرين
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا ثمنا وعشرين سنة واختلفوا
في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرف فانه القولي لان النظر واجب
حقا للدين فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كما يعفو
عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية السفيه ارتكاب الكبيرة فمعرم
ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
حقا على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا
يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء ولو لم يحجر والاسرفوا فركب
عليهم الديون فيضيع اموال المؤمنين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف
ولا فلس له قيمتها في الحال كما فعل مرة واحدة من طرفاء طلبة العلم بتجارا
وقصته انه خرج ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت
في الحسن غاية فجر عن بكارة شرائها هذا في الغم والتزهدية بحيث

لايملكه فوت يوم فضلا عن ان يملكه ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس النبليس وركب البغلة وركب ورآءه عشرون غلمانا ركابه معلوقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم التجار المتعارف المتغلب تصدر جهات فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله متلبسا ببهجة وسرور ورد العوارى الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضى الثمن لقى المشترى وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه مما نص حاتم عند ابى يوسف رح وعند ابى حنيفة رح لا حجر لان السفه مما كان السفه وسكايره وبتوكا للواجب على علل اى صاد راعن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر جعل فذلك جايز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اى يحجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية والبد زايدة فيبطل فيبطل الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم الى من كان في نظر من الصبي والمريض والمكره المجبور بسبب السفه عندهما لانه ولد جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له فان مات كانت حرة لان توفر النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمرض كان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد

جارية تكون

جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى تعلق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان جارية مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن والقيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المجور شيء لا انه لم ايضا شيء من سعاية فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفس اى بنفس السفه فلا احتياج الى حجر القاضى عند محمد رح ام بحجر القاضى عند ابى يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجى امواله التلجئة في المواضع المذكورة متصلا ببيع واقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء ولن يكن سفيها تنفيذا ما فيه وهو في تجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعندنا انه في حق الرخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرض الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولعدم الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اى في فصل العزيمة والرخصة وانما ثبت هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل سبب الوجوب

اى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر تثبت شبهة في الكفارة واذا سافر الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصايم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختيارى والمرض ضرورى واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة ولن لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله عنهم انهم ترخصوا رخص المسافر بمجاوزتهم العمران القياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح ولن كان في غير موضع الاقامة ولن نواها بعد الثلاثة تشترط موضع الاقامة لان الاول منع اى نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى في فصل النهى على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية ولن كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستغل بغير الشر فينقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى في غيره من وجه بخلاف

لانه عصيان

لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص للتوسط بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد فسره الشافعى رح على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من الاكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليه ولا لاكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق ولا تعدوا اى لا يدفع بها جوعة اخرى ومنها الخطاء وان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما كما اذا رمى الى الصيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت بالقتل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو داير بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو داير والمراد به الكفارة ويقع الطلاق عندنا لا عند الشافعى رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه لانه باطن الا ان الاعمال الاولى ان يكون صادرة عن العقل

بلا سهو وغفلة. اما اذا كان صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر
ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن
هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يعرض
السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر
في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما
يسهو في وقت ما هذا معنى قوله لان دوام العمل بالعقل الخ وانما
لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ
مقام الرضاء في التصرفات المبنية على الرضاء كالبيع ونحوه اذ لا
حرج في درك اليقظة والرضاء ولا احتياج الى اقامة الدليل فالاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها
كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة
والرضاء دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ
مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام
الرضاء فيما يعتمد على الرضاء ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله
واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطاء وصدقه
خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو النوع
الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس
او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان
يكون بحبس وقيد

بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه
لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب
الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص
كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق
فيؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على
اختيار الامور واهون الشرين في هذا لكن الاكراه بغير حق ان كان عذرا
شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره فالاكراه عند الشافعي رحمه الله اما
ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او
لا يكون واعلم اني اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام
المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون فعله
اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل
فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان
نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع
اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل
بالسبب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب
عليهما عند الشافعي رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان كان
الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع
المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر
وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله لان الزوج

يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي
على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل
والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ كما افسد الاختيار فان عارض
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم
وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل
فان احتمل ذلك اي كونه آلة نسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل بقي منسوبا الى الفاعل فالاقوال لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة
للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اي الاقوال
التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضاء بالحكم ومع خيار
الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار
الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي
الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى ودليل الاولوية
ان في الهزل اختيار التكلم والرضاء بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضاء به
منتفيان اما الاكراه فالرضاء بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
في صورة الاكراه مع الفساد فان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل
من غير اختيار الحكم والرضاء به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى
هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضاء به حاصل في الهزل
بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل
بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال
لانه اي الاكراه

لانه اي الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع على الطلاق بلا مال
بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضاء بالسبب ثابت اي في الهزل
دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل
كما في خيار الشرط في جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق
على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح
في الخلع لما مر لان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل
لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع
والاجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل لعدم الرضاء على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون
الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما لا يحتمل
فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبدل المحل
مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على
الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم
فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتبدل
ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمل فالحاصل
ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل
وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف
فعل يحتمله فيستند الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر
على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل البتديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية

يجعل الة كالة والمال والنفس فيصير كانه ضرب عليه واتلفه فيخرج الفاعل
من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجنابة عليه فقط اي على الحامل ولذ
كان عمدا فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله الة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل
الة لتبدل محل الجناية فبان كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها
الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان ادليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك
سواء اي القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه
وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره
على قطع يده بالقتل حل لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة
الى الغير والزنا فيه معنى القتل ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسبة
عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والجزو
الخنزير فالاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى لو امتنع اثم لا غير الملجي اي لا يبيحها غير
الملجي لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق
الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط
ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالصلوة فيرخص بالملجي ولكن
صبر صار شهيدا وقدم في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ
ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي
رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس
اذ في زنا المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون
بمنزلة قطع النفس بخلاف الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولا رخص
زناها بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة ويحد هو اي اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجي يكون

بالملجي يكون زناها رخصا فينبغي انها لو زنت بالاكراه بغير الملجي يكون في
زناها شبهة الرخصة فلا تحد واما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فان
زنا بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال
المسلم وحكمه كالاخير اي في انه رخص بالملجي ولو صبر صار شهيدا
والمراد بالاخير حرمة لا تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهي
حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة وانه
ولي العصمة وقع الفراغ من تعليق كتاب
التنقيح بعون الله تعالى وحسن توفيقه
في اواخر شهر رمضان في يوم عرفة
في وقت الظهر سنة خمس وعشرين
والف على يد العبد الضعيف
المحتاج الى رحمة ربه اللطيف
مختار بن علي الافرالي
يسر الله آماله وضبط
احواله حامدا لله
وثانيا والرسوله
اولا وثانياه
والسلام
على من
اتبع الهدى
تم

وَالقَنَاطِيرِ المُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ
المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيٰوةِ
الدُّنْيَا وَاللّٰهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ
الشَّهَوَاتِ زُيِّنَ بِرَفْعِهِ فَاعِلِ المَجْهُولِ اَيْ حَسُنَ لَهُمْ
مَحَبَّةُ الشَّهَوَاتِ اَيْ مُرَادَاتُ النُّفُوسِ وَالشَّهْوَةُ
نُزُوعُ النَّفْسِ اِلَى مُرَادَاتِهَا وَمَحْبُوبِهَا وَقَدْ يُسَمَّى
المُشْتَهَى شَهْوَةً وَالمُزَيِّنُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى
وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ وَذَلِكَ عَلَى جِهَةِ
الاِمْتِحَانِ وَقِيلَ هُوَ الشَّيْطَانُ وَذَلِكَ عَلَى جِهَةِ
الوَسْوَسَةِ مِنَ النِّسَاءِ حَالٌ مِنَ الشَّهَوَاتِ اَيْ حَالَ
كَوْنِهَا مِنْ طَائِفَةِ النِّسَاءِ وَاِنَّمَا بَدَاءَ بِهِنَّ
لِاَنَّ فِتْنَةَ النِّسَاءِ اَشَدُّ مِنْ فِتْنَةِ كُلِّ الاَشْيَاءِ
وَمِنْ طَائِفَةِ البَنِينَ وَالفِتْنَةُ بِهِمْ اَنَّ الرَّجُلَ
يُبْتَلَى بِسَبَبِهِمْ عَلَى جَمْعِ المَالِ مِنَ الحَلَالِ وَالحَرَامِ
وَلِاَنَّهُمْ يَمْنَعُونَهُ عَنْ مُحَافَظَةِ حُدُودِ اللّٰهِ

وهو من قبيل الاكتفاء اذ المراد الازواج والاولاد
الذكور والاناث اولادنا فتنة ان عاشوا
افتتنا وان ماتوا احزنونا والقناطير
المقنطرة جمع القنطار وهو المال الكثير والمقنطرة
ماخوذة من القنطار للتأكيد كما يقال الوف
مؤلفة اي الاموال الكثيرة المجمعة من الذهب
والفضة حال من المقنطرة قيل حدّه الف ومائتا
دينار او مائة الف مثقال او سبعون الف دينار
او ملؤ مسك ثور ذهبا والخيل المسومة
عطف على النساء جمع خائل كطير جمع طائر
وقيل جمع لا واحد له من لفظه اي الافراس
المعلمة من السمة او المرعية من السوم
والانعام اي الابل والبقر والغنم والنعم جمع
نعم والحرث اي الزرع قيل كل منها فتنة
للناس اما النساء والبنين فتنة للجميع والذهب
والفضة فتنة

هو الله

سبق انسان چون زر افتد از میان آخر ول وآخر نباشد غیر آن
چون تعالی تو ماند غیر تو پس بود بعد این معانی در ایمان

للامام فخر الرازي في جواب

كم من اديب فهم قلبه مستكمل العقل مقل
ومن جهول مكثر ماله ذلك تقدير العزيز

فریاد ازین جهان که خردمند را از و بهره بجز نوائب دو
جهال در تنعم وارباب فضل را هر لحظه غصه یک

توضيح قيمت